حقوق الإنسان

بين

النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية

دكتور
السيد عبد الحميد فوده
مدرس فلسفة القانون وتاريخه
كلية الشريعة والقانون بطنطا
جامعة الأزهر

2003

الناشر
دار الفكر الجامعى
٣٠ ش سوتير الازاريطة ـ الاسكندرية
ت : ٤٨٤٣١٣٢

إســـم الكتـاب : حقوق الإنسان بين النظم القانونية الوضعية والشريعة الإسلامية
المـؤلــــــف : دكتور / السيد عبد الحميد فوده
النـاشـــــر : دار الفكر الجامعي
٣٠ شارع سوتير - الاسكندرية - ت : ٤٨٤٣١٣٢ (٠٣)

الطبعــــــة : الأولى
سـنة الطبـع : ٢٠٠٣
رقـم الايـداع : ١٥٥٢٦ / ٢٠٠٢
الترقيم الدولى : 977 - 5160 - 99 - 3
المطبعــــــة : شركة الجلال للطباعة
E.Mail : dar-elfikrelgamie@yahoo.com

المقدمة

يقصد بحقوق الإنسان - فى عبارة وجيزة - تلك الحقوق التى يتمتع بها الإنسان، لمجرد كونه إنساناً أى بشراً، وهذه الحقوق يعترف بها للإنسان بصرف النظر عن جنسيته أو ديانته أو أصله العرقى أو القومى أو وضعه الاجتماعى أو الاقتصادى، وهى حقوق طبيعية يملكها الإنسان حتى قبل أن يكون عضواً فى مجتمع معين فهى تسبق الدولة وتسمو عليها(١).

ومن السمات العامة لهذه الحقوق أنها لا يمكن العدول عنها ولا انتزاعها من الفرد، كما أنها غير محددة على سبيل الحصر لأنه يمكن إضافة حقوق جديدة تشتق من الحقوق الأساسية(٢).

---

(١) دكتور / محمد حافظ غانم: دراسة لأحكام القانون الدولى وتطبيقاتها التى تهم الدول العربية، صدر عن معهد الدراسات العربية، طبعة ١٩٦٢ ، ص٧٦ .

أشار «توماس هوبز» إلى حقوق الطبيعة بالرغم من أنه ينكر ضمناً أن هذه الحقوق تمثل قيداً على قوة الحاكم، وكذلك «چون لوك» فى مؤلفه الثانى عن الحكومة (١٨٦٦) يشير إلى الحقوق الطبيعية جنباً إلى جنب مع النظرية التقليدية للقانون الطبيعى. وقد تجلت كل هذه المبادئ فى فكر الثورتين الأمريكية والفرنسية، بل وفى خطب وكتابات مفكرى هاتين الثورتين أمثال «توماس چيفرسون Thomas Jeffereson» و «توماس بين Thomas Pain». وقد ربطت هذه الفئة من المفكرين السياسيين بين فكرة حقوق الإنسان وفكرة العقد الاجتماعى والتى مؤداها أن الأفراد يتمتعون بحقوق طبيعية مستقلة تماماً عن الدولة وتنبع من الطبيعة البشرية.

(٢) دكتور / عادل بسيونى : الجذور التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، بحث منشور =

ولما كان الإنسان بطبعه كائن إجتماعى يعيش فى مجتمع، ومن ثم فلا يمكن النظر إلى تلك الحقوق نظرة فلسفية مجردة، بل يتعين النظر إليها فى إطار المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان. فإذا كانت هذه الحقوق عالمية، إلا أنه لا يمكن من جهة أخرى تجاهل خصوصية الطبيعة البشرية والتى تأتى من خصوصية الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية لكل مجتمع. ولذلك فإن طبيعة المخلوق البشرى تتأثر بهذه الظروف ويتحدد بناء عليها

= بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية التى تصدرها كلية الحقوق بجامعة المنوفية. العدد الثامن، السنة الرابعة، أكتوبر ١٩٩٥، ص٣٨٨ .

يرى الفقيه «رينيه كاسان» مؤسس معهد حقوق الإنسان بستراسبورج بفرنسا، أن حقوق الإنسان هى: «فرع خاص من فروع العلوم الاجتماعية، يختص بتحديد الحقوق والرخص الضرورية التى تتيح ازدهار شخصية كل فرد فى المجتمع استناداً إلى كرامته الإنسانية»، وهذا التعريف يضع حقوق الإنسان فى جانب العلوم الاجتماعية التى تتعلق بالشخص الطبيعى بوصفه إنساناً يعيش فى مجتمع تظله دولة ينبغى أن تكون حقوقه والتزاماته متناسقة على الدوام مع مقتضيات العدالة والمساواة والنظام العام.

بينما يرى البعض الآخر أن حقوق الإنسان هى: «علم يتعلق بالشخص، لاسيما الإنسان الطبيعى الذى يعيش فى ظل دولة ، والذى يجب أن يستفيد بالحماية القانونية سواء عند اتهامه بارتكاب جريمة أو عندما يكون ضحية لانتهاك ، وذلك عن طريق تدخل القاضى الوطنى والمنظمات الدولية، كما ينبغى أن تكون حقوقه - خاصة الحق فى المساواة - متناسقة مع مقتضيات النظام العام». وهذا التعريف يتفق مع سابقة فى اعتبار موضوع حقوق الإنسان علماً يتعلق بحماية الشخص الطبيعى من العسف والاضطهاد، ويعمل على تدعيم واحترام حرياته الأساسية.. ويضع الضمانات الكفيلة التى تحقق لكل إنسان مكنة التقدم والإبداع فى ظل حياة آمنة مستقرة.

دكتور / محمد عبد الواحد الفار : قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، طبعة ١٩٩١، الناشر دار النهضة العربية، ص٣-٤

مفـهوم وشكل حـقوق الإنسان فى كل مـجتمع علـى ضوء هذه الظروف، فالحق فى المشاركة فى الحياة السياسـية معترف به ولكن شكل هذه المشاركة يتوقف على فلسفة نظام الحكم فى المجتمع وهل يأخذ بنظام الحزب الواحد أو تعدد الأحزاب. ومن هنا فإن كل دولة يتكفل دسـتورها وكذلك قوانينها بتحديد حقوق الإنسان وحرياته الأساسيـة وكيفية ممارستها الأمر الذى أدى إلى تعدد هذه الحقوق وتلك الحريات تبعاً لنظم كل دولة[١]. ولا تقف هذه الخصوصية عند حد كل مجـتمع، بل إنها يمكن أن تظهر كذلك فى المجتمع الواحد فى مـرحلة معـينة من مراحل تاريخـه السياسى، فـمثـلاً فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت حقوق الإنسان قاصرة على حقوق الرجال فقط دون الـنساء[٢]، ومن ناحية أخرى لم تظهر فكرة الحـقوق الاقتصادية والاجتماعية إلا فى تاريخ متأخر[٣].

وفى واقع الأمر فـإن ما يتردد اليوم مـن مفاهيم وأفكار حول حـقوق الإنسان وحرياته، يعد حقيقة ولدت مع الإنسان عبر تطور فلسفى وسياسى واجـتمـاعى طويل[٤]. كما يرجع الاهـتمام بحقوق الإنسـان إلى أنها من

---

(١) دكتـور / محمد الحسينى مصيلحى: حـقوق الإنسان بين الشـريعة الإسلاميـة والقانون الدولى، طبعة ١٩٨٨، الناشر دار النهضة العربية، ص١٥ .

(٢) باستثناء مفهوم حقوق الانسان فى الإسلام الذى انصرف إلى كل من الرجل والمرأة.

(٣) باستثناء حق الملكية.

(4) Vendaryan (J.) : Thèorie général des droits de l'homme, 7eme éd, 1970, p. 30.

• Rivero (I.): les libertes publiques (les droits de l'homme), 2 eme éd , Paris 1978, p300.

أغلى القيم التى يحرص الفرد عليها، ويسعى جاهداً لحمايتها والذود عنها، لأنها تمثل ثمرة كفاح البشرية خلال سنوات تاريخها، والأساس الحقيقى للمجتمعات المثالية[١].

وقد تعرضت حقوق الإنسان للعدوان والامتهان على مدار التاريخ -بالرغم من المبادئ السامية التى جاءت فى الرسالات السماوية - وذلك لميل الإنسان لتجاوز حدوده، إذ استغنى بسلطاته المطلقة أو بثروته أو بغير ذلك من عوامل القوة. وصدق الله العظيم، إذ عبر القرآن الكريم عن هذا الميل الغريزى فى الإنسان بقوله: «إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى...». وعلى الرغم من فكرة القانون الطبيعى - التى تقرر الحق فى المساواة لسائر الناس - فقد عرف تاريخ البشرية مبررات للخروج على هذا الحق، كالتفرقة بين حقوق الناس على أساس أن البعض أكثر أهمية من الآخرين، وعلى هذا الأساس تم تبرير العبودية، والتفرقة بين الرجل والمرأة، وغير ذلك من النظم والممارسات المهنية للإنسان[٢].

وقد أصبحت حقوق الإنسان اليوم قضية عالمية، ولم يبق الاهتمام بها وبمدى احترامها منحصراً فى ميدان معين أو مقتصراً على فئة محدودة، بل تجاوز المهتمين بها كل البقاع. ولم تعد الحدود الجغرافية أو الخلافات الأيديولوچية تشكل أى حاجز، كما أنه لم يبق من حق الدول التذرع

---

(١) دكتور /م محسن العبودى: مبدأ المشروعية وحقوق الإنسان «دراسة تحليلية فى الفقه والقضاء المصرى والفرنسى»، طبعة ١٩٩٥، الناشر دار النهضة العربية، ص٣٩ .

(٢) دكتور/ عبد العزيز محمد سرحان : الإطار القانونى لحقوق الإنسان فى القانون الدولى، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص٧ .

بالسيادة الوطنية لمنع التداخل من أجل قضية إنسانية لرفع الحيف ورد الاعتبار للكرامة الإنسانية. فقضية حقوق الإنسان أصبحت فى آن واحد ملكاً مشاعاً وهما مشتركاً - ملكاً مشاعاً لمكتسب غير موقوف على فئة دون أخرى. وهما مشتركاً باعتبار أن خرقه فى جهة معينة أو وقعه على فئة معينة لا يمكن إغفاله من طرف الآخرين - فالوعى الدولى بقضية حقوق الإنسان خلق نوعاً من الأمل فى القضاء على انتهاكاتها. بل غير عدة مفاهيم كانت وإلى وقت قريب مقياساً لتحديد موقع الدول وتصنيفها، وأصبحت مصداقية الدول تقاس بمدى احترامها لحقوق الإنسان. بل بات من المؤكد أن التنمية الاقتصادية لا سبيل إليها بدون احترام حقوق الإنسان. بعدما كان البعض يعتقد خطأ أن النمو الاقتصادى شرط لاحترام حقوق الإنسان[١].

وقد أدرك المجتمع الدولى أن الاهتمام بقضية حقوق الإنسان لابد وأن يعالج من الناحيتين القانونية والقضائية. فبدأ التفكير فى تدوين قواعد حقوق الإنسان وإفراغها فى قالب تشريعى دولى، وإن كان الكل يؤمن بأن وضع القاعدة القانونية وحده غير كفيل بمنع خرقها، ولكن لامناص من التدوين والتشريع كإجراء أولى، وهكذا عرف العالم عدة مواثيق وعهود عالجت مختلف مواضيع حقوق الإنسان[٢]. ومن خلال تزايد اهتمام

---

(١) الأستاذ / محمد ليديدى : الالتزام بالمعاهدات الدولية وترجيحها على القانون الداخلى. مقال منشور بموسوعة حقوق الإنسان، المجلد الثالث «دراسات تطبيقية عن العالم العربى»، الناشر دار العلم للملايين، ص ١٧٧ .

(٢) هناك كثير من الاتفاقيات الدولية والإعلانات العالمية، نذكر منها أساساً: =

= أ- الماجناكارتا Magna Carta الذى صدر عام ١٢١٥ ليعلن حقوق الشعب البريطانى فى مواجهة الملك.

ب- إعلان الاستقلال الأمريكى عام ١٧٧٦، والذى جاء متأثراً بفلسفة «جون لوك» و«جان جاك روسو» و«فولتير» وغيرهم، والتى تقوم على أن الأفراد متساوون بالميلاد وأن خالقهم قد منحهم الحرية والحق فى الحياة.

ج- الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن عام ١٧٨٩ والذى قرر حق كل فرد فى الحرية والمساواة.

د- اتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية التى وقعت فى روما بتاريخ ٤ نوفمبر عام ١٩٥٠ من الدول الأعضاء فى المجلس الأوروبى، والتى دخلت حيز التنفيذ بتاريخ ٣ سبتمبر ١٩٥٣، وأصبح هناك أربع عشرة دولة ملتزمة بهذه الاتفاقية واعترف ثمانية من الأعضاء باختصاص المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان. ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد، أن المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان قد أنشأت عام ١٩٥٩ .

هـ- الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وهو الذى تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨ .

و- الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام ١٩٦٦ .

ز- الاتفاقية المدنية للحقوق المدنية والسياسية عام ١٩٦٦ .

ح- الإعلان الذى يمنح الاستقلال للشعوب والبلاد المحتلة. والذى تبنته الجمعية العامة عام ١٩٦٠ .

ط- الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق اللاجئين والمحرومين من الجنسية.

ى- الاتفاقية الدولية التى تبنتها الجمعية العامة ١٩٦٥، والخاصة بإلغاء كل أشكال التمييز العنصرى.

مـواضيع تدخلهـا، أصبـح من المسلم به أن المجتـمع الدولى يشكل عنصـراً فعالاً فى تطوير وتنمية حقوق الإنسان، وأصبح يلعب دور الحارس والمؤتمن عليها[١].

وقد جـاء الإعلان العـالمى لحقوق الإنـسان، الذى أصدرته الجـمعـية العامة للأمم المتحدة فى العاشر من ديسمبر عام ١٩٤٨ ليؤكد على ضرورة التزام الدول الأعضاء باحترام حقوق الإنسان[٢]. ومنذ التاريخ الذى صدر

---

(١) الأسـتاذ / مـحـمد ليـديدى : الالتـزام بالمعـاهدات الدولية وترجـيـحهـا على القـانون الداخلى، ص١٧٧ .

(٢) استهل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ديباجته مؤكداً على أهـمية ضرورة التزام الدول الأعضاء باحتـرام حقوق الإنسان بقوله : «لما كان الإعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتـساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام فى العالم.

ولما كان تناسى حـقوق الإنسان وازدراؤها قـد أفضيا إلى أعمال همجـية آذت الضمـير الإنسانى، وكـان غاية مايرنو إليه عـامة البشر انبـثاق عالم يتمـتع فيه الفرد بحـرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة .

ولما كان من الضـرورى أن يتولى القانون حمـاية حقوق الإنسان لكيـلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة وقد أكدت فى الميـثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسـية وبكرامة الفـرد وقدرته، وبما للرجـال والنساء من حقـوق متسـاوية، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتـماعى قدماً وأن ترفع مستوى الحـياة فى جو من الحرية أفسح.

ولما كـانت الدول الأعضـاء قد تعهـدت بالتعـاون مع الأمم المتحـدة على ضمـان اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأسـاسية واحترامها. =

فيه هذا الإعلان، فإن فكرة «حقوق الإنسان» ارتفعت قيمتها إلى المستوى الدولى الواقعى، ودخلت دائرة اهتمامات القانون الدولى، بحيث أصبح يقاس بها تصرفات الدول والحكم على أعمالها، ليس باعتبارها فكرة مجردة، ولكن باعتبار ما يتمخض عنها من قواعد قانونية تعبر فى الواقع عن الاحتياجات المتطورة للجنس البشرى، وتمس كافة جوانب حياة الإنسان، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، سواء داخل كل دولة أو على مستوى العالم أجمع. وهكذا لم يعد موضوع «حقوق الإنسان» منحصراً فقط فى نطاق النظم القانونية الوطنية، وإنما أصبح موضوعاً عالمياً يدخل فى نطاق القيم الأساسية التى يتشوق إليها المجتمع الدولى، بل وبات يمثل قيمة مستهدفة للنظام القانونى الدولى، مثلما هو قيمة مستهدفة فى النظم القانونية الداخلية، وأصبح من الأمور الشائعة تقييم سلوك الدول والحكومات بمدى احترامها لحقوق الإنسان على المستويين الداخلى والدولى[1].

= ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد، فإن الجميعة العامة تنادى بهذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد إحترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية، واتخاذ إجراءات مضطردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها، ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها».

(١) دكتور / عبد الواحد محمد الفار : قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية ، ص٧ .

ومع ذلك وبالرغم مما قد يعترى تطبيق ما نص عليه الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وما سبقه من إعلانات وما تلاه من اتفاقيات ومعاهدات دولية، فإن أهمية تقرير وتطبيق مثل هذه المبادئ فى ازدياد ملموس على الصعيد الدولى. ولكن معطيات هذه المسيرة لن تؤتى أكلها تماماً إلا بضمان تقريرها فى التشريعات الوطنية وصياغتها فى قواعد قانونية داخلية، وخاصة فى القواعد القانونية الدستورية. فذلك أكبر ضمانه وأقصر طريق لحماية حقوق الإنسان الطبيعية منها والاجتماعية والسياسية والاقتصادية(١). وإذا كانت التجربة الدولية فى مجال حقوق الإنسان لم تحقق ما تطلع إليه الفرد وتمنى أن يتمتع به، فإننا نرى أن التشريع الدستورى أهم ضمانات حقوق الإنسان. فالمجتمع الدولى الذى يتقدم خطوة ويتعثر خطوتين فى حماية حقوق الإنسان، ما هو إلا مجموعة دول لها دساتير أخذة فى التوسع بالنص على حقوق وحريات الأفراد، ولا نجد دستوراً فى العالم المعاصر إلا وقد أفرد باباً أو فصلاً خاصاً بالحديث عن «الحقوق والحريات» تقل أو تزيد عما جاء فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. ففى ظل الدولة القانونية - حيث تخضع السلطات والأفراد لسيادة القانون - يعمل النظام القانونى على حماية حقوق الإنسان والحد من تعسف السلطة العامة مساساً بهذه الحقوق. وقد استقرت الدولة العصرية على إخضاع نفسها لعدد من القواعد القانونية التى سنتها أو صادقت عليها، ضمن مبدأ سيادة القانون، بحيث يقف النظام الدستورى للدولة ليحمى الفرد من جهة

---

(١) دكتور / نعمان الخطيب : النصوص الدستورية أهم ضمانات حقوق الإنسان، مقال منشور بموسوعة حقوق الإنسان، المجلد الثالث «دراسات تطبيقية عن العالم العربى»، الناشر دار العلم للملايين، ص ١٨١ - ١٨٢ .

وليحد من سلطة الحكام من جهة أخرى، وتحاط الحقوق التى تقوم عليها الحرية بسياج من الحماية الجنائية يكفل احترامها وعدم تعرضها للاعتداء من أى جهة كانت. ولما كانت حقوق الإنسان هى الأساس فى النظام القانونى، فإنه يجب أن تبرزحرية الفرد كأصل عام لا يجوز التفريط فيه إلا فى حالات استثنائية ينص عليها القانون ويبينها بوضوح، ويجب على المجتمع أن يحمى الحريات الفرديةو يصونها من كل جور ومن كل اعتداء[١].

وبذلك فإن حقوق الإنسان فى الوقت الراهن تمثل رمزاً للتطور والارتقاء، وعلامة من علامات التقدم، ولهذا فقد حظيت بالرعاية من جانب الوثائق الدستورية والتشريعات الوضعية فى الأنظمة السياسية المعاصرة[٢]. بيد أنه على الرغم من هذه الأهمية ووضوحها فقد اختلف الفقه بشأن تحديد مفهوم هذه الحقوق، وأدى هذا الخلاف إلى تعدد الأسس الفكرية والفلسفية التى قامت عليها وتنوع واختلاف مضمونها فى الأيديولوچيات المختلفة.

---

(١) دكتور / محمد سعيد نمور : الضمانات الجزائية للحق فى الأمن الشخصى فى التشريع الأردنى، مقال منشور بموسوعة حقوق الإنسان، المجلد الثالث «دراسات تطبيقية عن العالم العربى»، الناشر دار العلم للملايين، ص٣١٧ .

(٢) دكتور/ محى الدين شوقى: الجوانب الدستورية لحقوق الإنسان، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة عين شمس عام ١٩٨٦، ص٤٨٤ .

دكتور/ عزت سعد البرعى: حماية حقوق الإنسان فى ظل التنظيم الدولى الإقليمى، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة عين شمس عام ١٩٨٥، ص ٧ وما بعدها.

وإذا كان موضوع حقوق الإنسان يشكل فى صورته الراهنة ظاهرة حديثة، فإن المسائل ذات الصلة بحقوق الإنسان وجدت منذ أن ظهرت المجتمعات البشرية، وتطورت بتطورها. والدراسة التاريخية فى مجال حقوق الإنسان تؤدى نفس الدور الذى تؤديه فى المجالات الأخرى، فهى بإلقائها ضوءاً على الماضى تعين على فهم الحاضر وتمكن من التنبؤ بالمستقبل. ودراسة حقوق الإنسان فى التشريعات الوضعية القديمة سوف تطلعنا على العوامل التى تؤثر سلباً وإيجاباً على حقوق الإنسان، ومن ثم سوف تجعلنا أكثر فهماً لظاهرة حقوق الإنسان فى صورتها الحالية، كما أنها سوف تمكننا من التكهن بمصيرها فى المستقبل(١).

وفى هذه الدراسة سوف نحاول التغلغل فى التشريعات الوضعية لأهم الحضارات القديمة باحثين فى مدى معرفتها لفكرة حقوق الإنسان، ثم نحاول إبراز المفهوم الإسلامى لذات الفكرة. على أن نسبق ذلك ببحث الإرهاصات الأولى لفكرة حقوق الإنسان عند الفلاسفة القدماء، ثم نحاول إظهار الأساس الفلسفى لحماية حقوق الإنسان.

---

(١) دكتور / محمود سلام زناتى : مدخل تاريخى لدراسة حقوق الإنسان، الطبعة الأولى ١٩٨٧ ، ص٩ .

الباب الأول

فكرة حقوق الإنسان وأساس حمايتها

فى ظل الاتجاهات الفلسفية القديمة

كان موضوع «حقوق الإنسان» محوراً لصراع طويل دفاعاً عن الحقوق الأساسية للإنسان، وعلى رأسها حق الإنسان فى الحياة. وفى هذا الصراع لعبت المذاهب الفلسفية - على تفاوت بينها - أدواراً بارزة من حيث التأكيد على جوهر حقوق الإنسان ووجوب حمايتها.

وسوف نقوم فى هذا الباب بدراسة إرهاصات فكرة حقوق الإنسان عند الفلاسفة القدماء فى فصل أول، ونخصص الفصل الثانى لبحث الأساس الفلسفى لحماية حقوق الإنسان.



الفصل الأول

إرهاصات فكرة حقوق الإنسان

لدى الفلاسفة القدماء

من الصعوبة بمكان أن تثور فكرة حقوق الإنسان إلا فى ظل دولة، ذلك أن جوهر نظام الدولة هو أنها تحتكر الاستعمال المشروع للقوة. فبأستطاعة رئيس الدولة - سواء بصفة شخصية أم من خلال مجالس أو موظفين معينين - ليس فحسب اتخاذ قرارات وإصدار أوامر، وإنما باستطاعته أيضاً أن يدعم هذه القرارات بالتهديد باستخدام القوة ... والتهديد بالقوة يتضمن وجود قوة شرطة من نوع ما، فالجنود المحترفون يصبحون علامة مميزة لمجتمعات الدولة، ومن أوائل الأشياء التى تفعلها الدول عند نشأتها هى إجاد نظام قانونى خاضع لرقابة السلطة المركزية[١].

وقد كان لظهور الدولة وتطورها سبباً جوهرياً فى اهتمام الفكر الفلسفى فى العصور القديمة بموضوع حقوق الإنسان، فالاضطرابات الاجتماعية والمنازعات الداخلية والعهود الطويلة من الظلم والطغيان، كانت كلها عوامل تدفع الفلاسفة والمفكرين إلى التأمل فى العلاقة بين

---

(١) دكتور / محمود سلام زنانى: مدخل تاريخى لدراسة حقوق الإنسان، ص١٠٤-١٠٥ .

الدولة والفرد[١].

المبحث الأول
إرهاصات فكرة حقوق الإنسان
لدى فلاسفة اليونان

أولاً: أفلاطون[٢]:

عالج أفلاطون فى مـؤلفاته العلاقة بين الدولة والفـرد، وكانت نظرته نحو الدولة أنها ضرورة فى كل مجتـمع بشرى، لأن الغاية من حياة الأفراد هى الأمن والحكمة والفـضيلة والمعرفة، ولا يمكن للأفـراد التوصل إلى هذه الغـاية إلا عن طريق الدولة. وينبـغى على الدولة - فى نظر أفـلاطون - أن

(١) دكتور / عبد الواحد محمد الفار : قانون حقوق الإنسـان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص١٤ .

(٢) يعتبر أفلاطون من أشهر فلاسفة اليونان، وهو سليل أسرة أرستقراطية ذات ثروة عريضة كانت السبب فى تمكينه من الانصراف نحو دراسـة الفلسفة. وقـد ولد عام ٤٢٧ ق.م. وتوفى عام ٣٤٧ ق.م.، وقد رافق الـفيلسوف سقراط حـياته فى السفر والتـرحال. حتى عاد وأقـام فى أثينا. واتخـذ من أحد ملاعـبهـا مكاناً هادئاً يلتـقى فيه بـتلاميـذه، ويلقى بتعاليمه، وبقى كذلك قرابة أربعين عاماً، استطاع خلالها أن يقدم للعالم خلاصة أفكاره وفلسفـته بطريقة منسـقة جامـعة وبشكل منظم شـامل، وأشهر مـؤلفاته هو «جمـهورية أفلاطون» و«القـوانين». دكتور/ حسن الـزنون: فلسفة القانون، مـطبعة العانى بـبغداد، طبعة ١٩٧٥، ص٢٨-٢٩ .

تمكن الأفراد من تحقيق سعادتهم، وذلك بتشجيع كل ما هو خير والقضاء على كل ما هو شر، كما يجب على الدولة أن تراعى مصلحة الجماعة لا مصلحة الفرد، وعلى هذا الأساس نادى أفلاطون بإلغاء الملكية الخاصة كما نادى بالمشاركة فى المال والنساء(١).

وقد ربط أفلاطون بين السياسة والأخلاق ربطاً وثيقاً لا انفصام له اعتقاداً منه بأن ذلك يحقق الخير كله للدولة وللفرد، وهو مصيب فى اعتقاده، فالكوارث التى تحل بالعالم إنما تجئ - فى الواقع - بسبب تجريد السياسة من مبادئ الأخلاق، وإبعادها عن الفضائل وانتهاج العالم سياسة نفعية سافرة تنطوى على أنانية بغيضة ليست فى صالح بلادهم على الأقل فى الزمن الطويل. ولا شك أن الاتجاه الأخلاقى ينعكس على الأوضاع السياسية ويؤثر فيها، لأن الأنظمة الحرة السليمة إنما ترتكز فى الواقع على دعائم وأسس أخلاقية قويمة، والبحث عن الفضائل وتعلمها واعتناقها ونشرها يحقق الخير ويجعل الحياة للإنسان شريفة كريمة(٢).

كما نادى أفلاطون بفكرة العدالة باعتبارها الوشيجة التى تدعم الروابط فى المجتمع وتحفظ وحدة الدولة، وهى فضيلة عامة وخاصة لأنها تحقق الخير للدولة وللأفراد على السواء. فيجب أن يكون لكل فرد عمل يتناسب مع مؤهلاته واستعداده، بحيث يشغل كل إنسان المركز الملائم له ليستطيع بذلك أن ينتج فيه إنتاجاً وفيراً، وبهذه الوسيلة يتحقق النفع العام

---

(١) دكتور / عبد الواحد محمد الفار : قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص١٥ .

(٢) بحثنا : النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، منشور بالمجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بطنطا، العدد الرابع عشر ، ٢٠٠١، ص٥٨٢ .

للمجتمع على أوسع نطاق وأفضله، وفى نفس الوقت تتحقق المصلحة الشخصية للمواطنين، وذلك أن أقصى فائدة تتحقق للدولة معناه تحقيق أقصى فائدة للمواطنين. وإذا كان أفلاطون قد أبدى احتراماً كبيراً لشخصية الفرد فى مؤلفه «القوانين» إلا أنه قصر ذلك الاحترام على الأحرار دون العبيد، فقد أجاز أفلاطون نظام الرق باعتباره - فى رأيه - أمراً ظاهر المشروعية ولا يحتاج تبريره إلى برهان[١].

ولم يحتل حق الحياة مكانة عالية عند أفلاطون، فقتل الأفراد - فى دولته المثالية -- هو أمر متوقع صراحة، كذلك دعوته الصريحة إلى ترك الضعاف والمرضى يموتون بل قتلهم إذا اقتضى الأمر. ومعنى ذلك أن حق الحياة - وهو أول الحقوق وأبسطها - ليس حقاً طبيعياً للفرد، وإنما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليماً وصالحاً لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيه فحسب[٢].

---

(١) دكتور / عبد الواحد محمد الفار : قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص١٦ .

(٢) دكتور/ أحمد حمدى يوسف عفيفى : حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولية المعاصرة "دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام"، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة عين شمس عام ١٩٩٧، ص٩٨ .

وانظر أيضاً:

- Monier, Cardascia, Imbert: Histoire des institutions et des faits sociaux, Paris 1956, p. 138.
- Mosca: Histoire des doctrines politiques, Paris 1955, p. 44. =

ثانيا ارسطو(١):

يذهب أرسطو إلى أن الإنسان يحتاج إلى غيره من البشر لكى يبلغ بالتعاون معهم غاياته العملية فى الحياة، وهكذا فرضت الطبيعة على

- جورج سباين : تطور الفكر السياسى، ترجمة الأستاذ/ حسن هلال العروسى، طبعة ١٩٥٤، ص٤٢ .
- عبد الرحمن بدوى: أفلاطون «خلاصة الفكر الأوربى»، طبعة ١٩٧٩، الناشر دار القلم ببيروت، ص٢٢٧ .
- دكتور/ محمد على الصافورى: آراء أفلاطون فى القانون والسياسة، بحث منشور بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية التى تصدرها كلية الحقوق بجامعة المنوفية، العدد الأول، السنة الأولى، يناير ١٩٩١، ص٢٤٩-٢٦٦ .
- چان چاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة الدكتور/ محمد عرب صاصيلا، طبعة ١٩٨٥، الناشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ص٣٧-٦٢
- دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام : أفلاطون والمرأة، طبعة ١٩٩٦، الناشر مكتبة مدبولى، ص٨٠

(١) ولد أرسطو فى مدينة «استاجيرا» الجزائرية عام ٣٨٤ ق.م.، وكان أبوه طبيباً لملك مقدونيا، وقد سهل ذلك اتصاله بالبلاط المقدونى، وقد تتلمذ أرسطو على أفلاطون مدة تقرب من عشرين عاماً، وكان أثيراً عند أفلاطون وموضع تقديره وإعجابه، حيث يروى فى ذلك أن أفلاطون كان يجلس فيطلب منه الحاضرون التحدث فيقول: حتى يحضر الناس، فإذا حضر أرسطو قال تكلموا فقد حضر الناس.

وقد عمل أرسطو معلماً للإسكندر الأكبر، وتوفى عام ٣٢٢ ق.م.، أى بعد وفاة الإسكندر الأكبر بعام واحد، وقد عالج أرسطو جميع أنواع المعرفة، وكانت مساهماته فى فلسفة الفكر القانونى أكثر دقة وعمقاً من أستاذه أفلاطون، وقد تضمن مؤلفيه «الأخلاق» و«السياسة» آراءه فى هذا المجال.

دكتور/ حسن الزنون: فلسفة القانون ، ص٣٢ .

الإنسان أن يكون مـدنياً بالطبع. ففى البـدء كان الفرد، ثم بدء الفـرد يبحث عن رفـيق فى الحـيـاة فكانت الأسـرة، والرجـل هو رب هذه الأسـرة وهو المشرف على شئونها لأنه صاحب العقل والتدبير - أما المرأة فإن الطبيعة لم تزودها بأى استعداد عقلى يعتـد به، لذلك كان من الواجب عنده أن يقتصر عمـلها على تدبيـر شئـون المنزل والقيـام بمهام الحضانة والأمـومة[1]. وإذا اتسـعت الأسرة صـارت قرية، وإذا اجـتمـعت القـرى تكونت المدينة، ومن مجمـوع القرى والمدن تنشأ الدولة. والدولة هى التى تمكن الفـرد من تحقيق غاياته، وذلك عن طريق القوانين التى تصـدرها لتنظيم حياة المواطنين والتى يجب أن تتوخى فيها العدالة، وأساس العدالة عنده هو المساواة[2].

وقـد أجـاز أرسطو اللجـوء إلى الإجـهاض وقـتل الأطفـال تحـديداً للنسل، وذلك للـحفـاظ على التـوازن داخل الدولة بين عـدد السكان ومـا يلزمهم من مسكن وغذاء[3].

ويرى أرسطو أن نظام الرق وما يخوله من سـلطان مطلق للسيد على العبـد شرط للتنظيم الاقتـصادى، وقد حاول أن يبـرهن على أن الرق عدل يتفق مع الطبـيعة وليس مجرد نـظام فرضه القانون فحـسب، فذهب إلى أن

---

(١) دكتـور/ إمام عـبد الفتـاح إمام: أرسطو والمرأة، طـبعة ١٩٩٦، الناشـر مكتبـة مدبولى، ص١١٠ .

(٢) دكتور/ عبد الواحـد محمد الفار: قانون حقوق الإنسـان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص١٧ .

(٣) مارسيل بريلـو، چورچ ليسكيه: تاريخ الأفكار السيـاسية، طبعة ١٩٩٣، النـاشر الأهلية للنشر والتوزيع ببيروت، ص٦٨ .

العبد هو الأداة الحية التى لا إرادة لها سوى إرادة صاحبها وسيدها، ولا مشاركة لها فى الفضيلة الأخلاقية، ولا يوجد فى تقسيم البشر إلى سادة وعبيد أى نوع من العسف «فالطبيعة المنصاعة للغائية تخلق خلقاً ليكونوا مستعبدين وبالمقابل تخلق رجالاً أحراراً بحكم الطبيعة لا بحكم العرف»(١). وهكذا لم يعترف أرسطو بالرق كظاهرة تاريخية أو كواقع اجتماعى فحسب، بل صاغ نظرية كاملة يبرر بها الرق ويدافع عنه. فالطبيعة ذاتها خلقت رجالاً ليتحكموا وخلقت رجالاً ليطيعوا، وهى التى جعلت من حق العقلاء والحكماء أن يكونوا سادة، وأن يكون القادرون جسمانياً على تنفيذ ما يصدر من أوامر عبيداً. ذلك لأن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة فى الطبيعة، وأينما وجدت هذه التفرقة فإن من الأفضل أن يحكم الجانب الأعلى وأن يطيع الجانب الأدنى(٢).

---

(١) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة «الفلسفة اليونانية»، طبعة ١٩٨٧، الناشر دار الطليعة ببيروت، ص٣٢٠ .

(٢) دكتور / أحمد حمدى يوسف عفيفي: حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولية المعاصرة «دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام»، ص٩٩ .

وأنظر أيضاً :

- Monier, Cardascia, Imbert: Histoire des institutions et des faits sociaux, Paris 1956, p. 147.
- Mosca: Histoire des doctrines politiques, Paris 1955, p.40.et s

- جورج سباين : تطور الفكر السياسى، ترجمة / حسن هلال العروسى، ص١١٩ وما بعدها.

ثالثا: المدرسة الأبيقورية[(١)]:

يرى أنصار هذه المدرسة أن الناس جميعاً أنانيون، لا يسعون إلا إلى تحقيق ما فيه مصالحهم الخاصة، وسعادتهم الشخصية. غير أن مثل هذا السلوك يجعل حقوق ومصالح كل فرد مهددة بأفعال الآخرين الصادرة عن هذه الروح الأنانية نفسها، لهذا عمد الناس إلى إبرام اتفاق ضمنى يلتزم كل فرد بمقتضاه باحترام حقوق الآخرين لكى يحصل منهم على مثل هذا الاحترام لحقوقه ومصالحه. واتفقوا أيضاً على أن الدولة هى الأداة التى تشرف على تنفيذ هذا الاتفاق[(٢)]. وهكذا نجد المدرسة الأبيقورية - على عكس أرسطو - تنكر على الإنسان أن يكون اجتماعياً بطبعه، فالإنسان عنده ليس مجبولاً بفطرته علي الميل إلى الجماعة، وليس لديه حافزاً سوى السعى نحو تحقيق سعادته الفرديه ومصلحته الذاتية الخاصة، وقد ظل

---

(١) أسس هذه المدرسة «أبيقور»، وهو من مواليد أثينا (٣٤٢ ق.م - ٢٧٠ ق.م)، وهو فيلسوف مادى النزعة بل ويغرق فى المادية، وقد أنشأ فى حديقة منزله مدرسة، ولذلك سمي تلامذته بفلاسفة الحديقة. وأشهر ما يعرف عن أبيقور نظريته الخلقية فى مذهب اللذة، فالإدراك الحسى عنده هو وحده المقياس الذى تقاس به الحقائق النظرية، أما الجانب العلمى من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم. ومن رأيه أن الفرد لا يجب عليه أن يبحث عن كل لذة أو أن يتجنب كل ألم، بل عليه أن يتبع سلوكاً يؤدى فى مجموعه إلى أكبر قدر من اللذة وأقل قسط من الألم، أى أن الاعتدال هو الفضيلة الكبرى للوصول إلى السعادة واللذة.

دكتور/ حسن الزنون: فلسفة القانون، ص٣٧-٣٨ .

(٢) دكور/ عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص١٨ .

الإنسان فى صراع مستمر مع غيره من الأفراد حتى اختفى هذا الصراع بظهور الدولة نتيجة للاتفاق الذى أبرم بين هؤلاء الأفراد.

رابعاً: المدرسة الرواقية[(١)] :

جاءت هذه المدرسة بفلسفة خاصة تتناقض مع فلسفة أفلاطون وأرسطو، فذهبت إلى إلغاء الفوارق الاجتماعية بين الناس، فاليونان والبرابرة، والأشراف والعامة، والأحرار والأرقاء، والأغنياء والفقراء، كلهم سواء. والتفرقة الوحيدة التى يمكن الاعتداد بها هى الفرق بين العاقل النشط والأحمق الخامل. وقد نادت هذه المدرسة بالإخوة العالمية، وهدم الحواجز السياسية، واعتبار كل إنسان مواطناً عالمياً، وبالتالى تكون هذه المدرسة أول من نادى بإلغاء تعدد الدول وإنشاء دولة عالمية واحدة، حيث تختفى فى ظلها الفروق بين الناس، وتزول من بينهم العداوة والبغضاء، ولا تبقى غير عائلة واحدة للجنس البشرى، تتخطى فى روابطها الحدود السياسية للدول المتعددة، وتقوم هذه الدولة العالمية على وحدة الطبيعة البشرية، وعلى قانون العقل الذى يدعمها ويقويها. وقانون العقل عند الرواقيين هو القانون المنزه عن الهوى، أى القانون الطبيعى، وهو المقياس الذي يعرف به كل ما هو حق وعدل، فهو لا تتغير مبادئه وملزم لكل الناس، بل إنه قانون الله[(٢)].

---

(١) جاءت هذه التسمية من رواق هيكل أثينا، حيث كان مؤسس هذه المدرسة «زينون» يلقى دروسه. والفلسفة عند هذه المدرسة ليست تأملات خيالية، وإنما هى فن الفضيلة ومحاولة تطبيقها فى الحياة.

(٢) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار : قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص١٧ .

المبحث الثاني

إرهاصات فكرة حقوق الإنسان لدى فلاسفة الرومان

بالرغم من أن الرومان هم أول من وضع أسس التحليل القانونى، إلا أن مساهمتهم فى فلسفة القانون كانت محدودة. فلم يعرف عن الرومان فلسفة قانونية أصيلة، وإنما كل ما عرف عنهم كان مجرد صدى للفلسفة اليونانية، فقد نبغ فقهاء الرومان فى نقل الفلسفة اليونانية إلى واقع حياتهم العلمية، كما عملوا على تطوير القانون وتحويره طبقاً لحاجة المجتمع الرومانى ومتطلباته[١]. ولذلك قيل بأن فلسفة القانون تستمد جذورها من الفلسفة اليونانية والفقه الرومانى.

ويعتبر «شيشيرون» أشهر من قام بدور الوسيط بين الفكر اليونانى والفكر الرومانى، وأعظم إنجاز قام به هو إبراز فكرة القانون الطبيعى وصياغتها بطريقة واضحة أخاذة[٢]. فهو يرى أن الدولة نظام ضرورى

---

(١) أنظر تفصيلات ذلك الموضوع: دكتور/ محمود السقا: أثر الفلسفة فى الفقه والقانون الرومانى في العصر العلمى، بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد على أربعة أعداد متتالية ابتداء من السنة الحادية والأربعون، العددان الثالث والرابع، سبتمبر - ديسمبر ١٩٧١ .

(٢) أنظر تفصيلات ذلك الموضوع: دكتور/ محمود السقا: ششيرون «خطيباً وفيلسوفاً وفقيهاً»، بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد، العدد الثانى، السنة السابعة عشر، يوليو ١٩٧٥ .

• Frede Gastberg: La philosophie du droit, Paris 1970, p. 91.

لكل مجتمع إنسانى، فلا مجتمع بدون قانون، ولا قانون بدون سلطة تقوم بإصداره والسهر على تنفيذه. والقانون لا يصدر عن الهوى والتحكم، وإنما هو أحد المسلمات الطبيعية، وفى هذا الصدد يقول: «يوجد قانون طبيعى عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كل، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، تلك الطبيعة التى تجعل الجنس البشرى أدنى ما يكون إلى الله. وفى هذه النظرة تكمن فكرة دستور دولة العالم، أى دستور واحد فى كل مكان، لا يتغير ولا يتبدل فى إلزام جميع الناس وجميع الأمم بأحكامه، وأيما تشريع صدر مخالفاً لأحكام هذا الدستور، لا يستحق أن يسمى قانوناً، فما من حاكم أورعية يستطيعون أن يجعلوا من الخطأ صواباً. هناك فى الواقع قانون حق، هو قانون البداهة والتفكير السليم. وهو قانون يماشى الطبيعة، وينطبق على كل الناس، وهو قانون خالد لا يتغير، يلتزم الناس بمقتضى أحكامه أن يؤدوا ما عليهم من التزامات، وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه فى خيار الناس دون أشرارهم، وهو القانون الطبيعى، الذى لا يجوز تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق تطبيقه، والناس سواسية فى ضوء هذا القانون»[١].

وقد تم جمع كتابات وآراء أبرز فقهاء القانون الرومانى فى مدونة تم نشرها بمعرفة الإمبراطور «جستنيان» عام ٥٣٣م، وفى هذه المدونه يسلم رجال الفقه الرومانى بوجود ثلاثة نماذج من القانون هى: القانون المدنى، وقانون الشعوب، والقانون الطبيعى. ويعد القانون المدنى بمثابة القانون الوطنى للدولة الرومانية، ومن ثم يقتصر تطبيقه على مواطنى الدولة فقط، ولا يجوز للأجانب الاستفادة من أحكامه وقواعده. أما قانون الشعوب فهو

---

(١) دكتور/ حسن الزنون: فلسفة القانون، ص٤٠ .

عبارة عن مجموعة القواعد القانونية التى يباح تطبيقها على الأجانب فى علاقاتهم فيما بينهم أو فى علاقاتهم مع الرومان[١]. أما القانون الطبيعى فهو عبارة عن مجموعة من القواعد القانونية المشتركة بين كافة الشعوب، وهو يستمد أحكامه من الطبيعة ذاتها[٢]. والنقطة التى يفترق فيها قانون الشعوب عن القانون الطبيعى مسألة الرق، حيث يؤكد القانون الطبيعى على أن الناس يولدون جميعاً أحراراً متساوين، فى حين كان قانون الشعوب يجيز الرق وينظمه[٣].

المبحث الثالث
إرهاصات فكرة حقوق الإنسان
لدى فلاسفة العصور الوسطى وعصر النهضة

يقع العصر الوسيط فيما بين أواخر القرن الخامس الميلادى حتى قيام

---

(١) دكتور/ صوفي أبو طالب: الوجيز فى القانون الرومانى، طبعة ١٩٦٥، الناشر دار النهضة العربية، ص٩٨ .

(٢) أنظر فى تفصيلات ذلك الموضوع:

دكتور/ محمود السقا: دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعى فى العصر الوسيط، بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة، العدد ٣٣٦، أكتوبر ١٩٧٦، السنة السابعة والستون، ص٤٧٥ وما بعدها.

دكتور/ محمود السقا: دروس فى فلسفة القانون الرومانى، طبعة ١٩٨٠، الناشر دار الفكر العربى، ص٥٢ وما بعدها.

دكتور/ أحمد ابراهيم حسن: مفهوم القانون الطبيعى عند فقهاء الرومان، طبعة ١٩٩٥، الناشر الدار الجامعية للطباعة والنشر، ص٧٩ وما بعدها.

(٣) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٢٠ وما بعدها.

النهضة الأوربية فى القرن الخامس عشر. وقد انقسم العصر الوسيط إلى عصرين أيضاً، أولهما يطلق عليه «عصر آباء الكنيسة» ويبدأ مع أواخر القرن الخامس الميلادى وينتهى بأواخر عهد الملك شارلمان عام ٨٠٠م، والثانى يطلق عليه «العصر المدرسى» ويبدأ من عام ٨٠٠م وينتهى بانتهاء العصور الوسطى.

وخلال «عصر آباء الكنيسة» انحصر الفكر الفلسفى بين جدران الكنائس، فتميز رجال الدين بالعلم والمعرفة وكانت مهمتهم الأولى الدعوة إلى العقيدة المسيحية وتأكيد الإيمان بها بالدليل العقلى، وتأييدها تأييداً لا يرقى إليه الشك ولا يقبل الريبة. ومن ثم فقد أصبحت الفلسفة تابعة للعقيدة المسيحية، وأصبح العقل عوناً لها. وقد عظم شأن الكنيسة نتيجة لذلك، وطغى سلطانها على السلطة الزمنية الحاكمة[١].

ويعتبر القديس «أوغسطين» من أبرز فلاسفة ودعاة هذا العصر[٢]،

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٢٢ .

(٢) ولد القديس «أوغسطين» حوالى منتصف القرن الرابع الميلادى فى إحدى مدن الجزائر من أب وثنى وأم مسيحية تلتهب حماسة دينية، فاقتبس منها هذه الجذوة الإيمانية وكرس معظم حياته فى نشر المسيحية والدفاع عنها، ووضع فى ذلك مؤلفاً شهيراً بعنوان «مدينة الله City of God» دحض فيه حجج الوثنيين، وأشار إلى أن الدولة يجب أن تكون دولة وكنيسة فى وقت واحد، أى أنه دمج بين الدين والدولة، وأضفى صفة التقديس عليها، وقد ذاع هذا المؤلف وكانت له آثار عميقة على معاصريه حتى أن بعض المفكرين المتأخرين ذهبوا إلى القول بأن الإمبراطورية الرومانية المقدسة إنما قامت على الأسس التى وضعها القديس «أوغسطين» فى مؤلفه.

=

ومن آرائه الفكرية الدعوة إلى تكوين مجموعة أمم مسيحية، وقد صور تحقيق هذه الدعوة بأنها ذروة تطور الإنسان من الناحية الخلقية والروحية، ولعل ما دفعه إلى هذه الفكرة هو إيمانه بعجز الدولة عن إقامة العدالة مالم تكن دولة مسيحية، وهو يقول فى ذلك: «إن من المغالطة الزعم بأن الدولة قادرة على أن تعطى كل ذى حق حقه إذا كانت الدولة نفسها لا تعطى للرب نفسه حقه فى العبادة».

وخلال «العصر المدرسى» ظهر عدد كبير من جال الفكر والفلسفة، لعل أبرزهم القديس «توماس الإكوينى» الذى يعتبر أعظم من مثل فلسفة هذا العصر بلا منازع، و«دانتى إليجيري» صاحب كتاب «الكوميديا الإلهية» الذائع الصيت[١].

وتعتبر الدولة فى نظر القديس «توماس الإكوينى» نتيجة ضرورية من أجل إشباع الحاجات البشرية النابعة من طبيعة الإنسان الاجتماعية، ومهمة الدولة هي صيانة الأمن والسكينة وتحقيق المصلحة العامة[٢]. ومن جهة أخرى، فإن االدولة أدنى مرتبة من الكنيسة، وعلي ذلك يجب على الدولة أن تقوم بتقديم يد العون والمساعدة للكنيسة كما يجب أن تكون فى خدمتها لكى تحقق أهدافها العليا، وكل دولة تقف مناهضة للكنيسة أو

= دكتور/ حسن الزنون: فلسفة القانون، ص٤٣ .

الأستاذ/ أحمد أمين: فجر الإسلام، ص١٢٧ .

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٢٣ .

(2) John Donnelly and Rhoda Howard: International handbook of human rights, New York 1987, p. 2 et s.

تعارض قراراتها تصبح دولة غير شرعية، ويملك البابا حق إقالة حكومتها وإعفاء مواطنيها من الخضوع لأوامرها وسلطاتها. والقانون فى رأيه هو أداة لتحقيق الرفاهية للناس، ومن ثم فإن المضمون التشريعى - فى رأيه - يجب أن يستهدف تحقيق المصلحة العامة والخير العام للأفراد وليس مصلحة فرد واحد. وقد واجه «توماس الإكوينى» مشكلة القوانين غير العادلة وواجب المواطنين كافة نحو الخضوع إلى التشريع، وإنتهى إلى ضرورة الخضوع للقانون حتى ولو كان قانوناً ظالماً طالما لا يمس الدين، وبرر ذلك بأنه يؤدى إلى تلافى حدوث ضرر أكبر، لأن إجازة الإحاطة بالتشريعات غير العادلة يمكن أن تؤدى إلى فوضى وانتشار الفساد، والفوضى وإنتشار الفساد أخطر كثيراً على المجتمع من الخضوع لقانون ظالم[1]. وبذلك حقق هذا الفيلسوف توازناً بين السلطة الزمنية للإمبراطور فى المسائل الدنيوية، واختصاص البابا وسلطاته فى الأمور الدينية.

وتتلخص وجهة نظر «دانتى إليجيرى» فى وجوب توحيد النظام السياسى للإنسانية جمعاء فى دولة واحدة لتحقيق السلام العالمى وإسعاد البشر، إذ ينبغى أن يجتمع الجنس البشرى كله تحت رئاسة حاكم واحد لإنشاء إمبراطورية عالمية واحدة. ومن جهة أخرى، فهو يخالف القديس

---

(١) دأنظر فى تفصيلات آراء القديس «توماس الإكوينى»:

دكتور/ محمود السقا: دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعى فى العصر الوسيط. بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة، السنة السابعة والستون،العدد ٣٦٧، يناير ١٩٧٧، ص٦٠-٨٣ .

دكتور/ حسن عبد الحميد: فكرة القانون الطبيعى الكلاسيكى ومفهوم القانون «الأساس الدينى للقانون»، طبعة ١٩٩٦، الناشر دار النهضة العربية، ص١٠٥-١٥٥ .

«توماس الإكوينى» فيما ذهب إليه من علاقة الدولة بالكنيسة، وهاجم البابوات وسخر منهم بشدة، وقال عنهم أنهم «ذئاب كواسر فى زى رعاة»، ودعا إلى فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطتين الروحية والسياسية «فما لقيصر لقيصر وما لله لله»[١].

وخلال عصر النهضة[٢]، بدأ الاتجاه الفلسفى يميل إلى طرح فكرة الدولة والقانون من زاوية أخرى هى العلاقة بين الفرد وبين الجماعة السياسية، أى بين الحكام والمحكومين، وتوارت بذلك فكرة العلاقة بين الدين والدولة. وقد ظهر هذا الاتجاه ليؤكد على سيادة الدولة حتى ولو كان ذلك على حساب التضحية بحرية الأفراد، كما ظهر اتجاه عكسى يدعو إلى

---

(١) دكتور عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٢٤ .

(٢) يتميز عصر النهضة بوجود تيار فكرى عنيف ضد تسلط الكنيسة وطغيانها وتدخلها فى الشئون السياسية والحكم، ومن جهة أخرى بدأت تتزايد فى هذا العصر سلطة الملوك، وأصبحت الملكية المطلقة هى النمط السائد في دول غرب أوروبا، كما تزايدت الثورة السياسية ضد الإقطاع ووحدة العالم المسيحى مما أدى إلى ظهور الثقافات القومية، والحكومات الوطنية القوية، ونشأة النظريات السياسية الحديثة. فتوحدت أسبانيا ونشأت فيها حكومة ملكية مطلقة استطاعت أن تخرج العرب من الأندلس وساعدت على اكتشاف أمريكا وصارت من أقوى الدول الاستعمارية خلال القرن السادس عشر، وكذلك قامت فى إنجلترا حكومة ملكية قوية بلغت أوج جبروتها فى عهد «آل تيودور» وأصبحت من أكبر الدول الاستعمارية فى العالم، وصارت فرنسا هى أخرى من بين الدول القوية المتماسكة، أما إيطاليا فلم تتح لها الظروف فى وجود دولة قوية وبالتالى ظلت مجزأة وتخضع لسلطات متعددة الأمر الذى جعل «مكيا فيللى» يلقى مسئولية هذا الوضع المهين لإيطاليا على الكنيسة والسلطة البابوية.

الأستاذ / أحمد وفيق: علم الدولة، الجزء الأول، طبعة ١٩٣٤. ص٣١٤ .

التمسك بحقوق الأفراد ولو على حساب سلطة الدولة. ومن بين فلاسفة هذا العصر يأتى فى المقدمة كل من «مكيا فيللى» و«چان بودان» و«جروسيوس».

ولم يضع «مكيا فيللى» أفكاره ونظرياته بطريقة منظمة أو على أساس فكرى منسق، وإنما وضعها على شكل ملاحظات وآراء عن أحداث ومواقف معينة، وهو وإن لم يكن كثير الاهتمام بالفلسفة إلا أنه حصر اهتماماته الفكرية فى إقامة دولة إيطالية قوية. وقد ضمن «مكيا فيللى» ملاحظاته وآرائه فى مؤلفه «الأمير»، وهو فى هذا المؤلف يتساءل عن الأسباب التى يمكن أن تحقق للحكومات القوة والاستقرار، وحاول أن يستفيد فى هذا المجال من التاريخ القديم ومن الوضع الذى كان قائماً فى أوروبا فى ذلك الحين. وجماع آرائه وأفكاره السياسية كانت تدور كلها حول «الغاية تبرر الوسيلة»، فهو عندما يكتب عن أساليب الحكم فإنه يشير إلى الوسائل والسياسات التى تؤدى إلى عظمة الدولة وقوتها، كما يشير إلى السياسات والأساليب التى تستطيع الدولة اتباعها لتعزيز مكانتها، كما ينبه عن الأخطاء التى يمكن أن تؤدى إلى ضعف الدولة واضمحلالها. وهو فى كل ذلك لا يعنى إلا بالقيم السياسية والعسكرية التى يفصلها فصلاً تاماً عن القيم الدينية والاعتبارات الأخلاقية والاجتماعية، فأهداف السياسة عند «مكيا فيللى» هى المحافظة على قوة الدولة وزيادة هذه القوة وتعزيزها، والمعيار الذى يحكم به على هذه السياسة هو نجاحها أو فشلها فى تحقيق هذا الهدف دون النظر إلى كون هذه السياسة والأساليب غادرة أو شريفة، مقبولة شرعاً أو محرمة، بل إن «مكيا فيللى» غالى فى علمانيته هذه مغالاة أوصلته إلى مهاجمة الدين المسيحى نفسه لأنه كان يعتقد أن الفضائل

المسيحية لا تعبر إلا عن الذل والخنوع والمسكنة[١]. وبذلك يكون «مكيا فيللى» من دعاة نظام الحكم الاستبدادى المطلق، حيث الحاكم ليس فقط خارجاً عن دائرة الخضوع للقانون وإنما يخرج كذلك عن دائرة الخضوع للقواعد الأخلاقية فيما يسنه من قوانين أو يقوم به من أعمال، والحكم على أفعاله وسلوكه لا يكون إلا بمقدار الفشل أو النجاح فى رفع شأن الدولة وزيادة قوتها والتمكين لسلطانها، وهذا كله لا يمكن أن يتأتى إلا على حساب حقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية[٢]. وإذا كان «مكيا فيللى» قد طبع علامة عميقة ودائمة على علم وفن السياسة، فلأنه أعلن بقوة هادئة الفصل الجذرى بين السياسة والأخلاق مع إعطاء أولوية مطلقة للسياسة، وقد برر الحكم المطلق بصورة دعت البعض إلى القول بأن كتاب «الأمير» يبدو ككتاب نموذجى قاسى فى دعوته للطغيان[٣].

---

(١) دكتور/ حسن الزنون: فلسفة القانون، ص٥١ .

(٢) دكتور عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٢٥ .

(3) Chevallier (Jean - Jacques): Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours, 1949, p. 27-29.

جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الثالث، طبعة ١٩٥٤، الناشر دار المعارف، ص٤٨٨ .

چان چاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، الجزء الأول. ص٢٣٤ .

چون باول: الفكر السياسى الغربى، طبعة ١٩٨٥، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢٣٥ .

كافين رايلى: الغرب والعالم، القسم الأول، طبعة ١٩٨٥، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب بالكويت، ص٨-٢٣ .

دكتور/ مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، طبعة ١٩٥٣، لجنة البيان العربى، ص٢٩١-٢٩٥

وقد دعا «چان بودان» إلى تدعيم النظام الملكى المطلق وتثبيت دعائمه، حيث يرى أن كل دولة يجب أن تتمتع بسلطة عليا واحدة غير منقسمة ، وهذه السلطة يجب أن تكون مطلقة ودائمة. والحاكم لا يجوز أن يخضع للقانون الوضعى لأن سيادته مطلقة لا تحدها حدود، وإنما يخضع فقط للقوانين الإلهية والطبيعية. وأفراد الشعب عليهم واجبات والتزامات تجاه الحاكم دون أن يكون لهم حقوق أو حريات تقابل تلك الواجبات، وبالتالى لا يجوز لأفراد الشعب التمرد على الحاكم الطاغية المستبد، ويتفق «بودان» فى ذلك مع «مكيا فيللى» حيث أن كليهما يدعو إلى التضحية بحقوق الأفراد وحرياتهم فى سبيل دعم السلطة الحاكمة وتقويتها(١).

أما الفقيه «جروسيوس»(٢) فقد اتفق مع «دانتى» فيما ذهب إليه من إن الحياة الإنسانية كلها تؤلف مجتمعاً واحداً، ومن أجل ذلك نادى بالعودة

---

(1) Roubier: Théorie général du droit , 1949, p. 100.

• Del Vecchio: Philosophie du droit, 1953, p. 72-74.

جورج سابين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الثالث، ص ٥٥٦-٥٥٧ .

دكتوره/ حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلي محمد عبده، طبعة ١٩٨٦، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، ص٣٥٠-٣٥١ .

(٢) ولد الفقيه «جروسيوس» (١٥٨٣-١٦٤٥) في مدينة دلفنت بهولندا، وقد درس القانون بفرنسا، وعمل بالمحاماه، وأهم ما قام به فى مجال الفكر القانونى هو تأليف كتابه الشهير عن «قانون الحرب والسلام»، وقد أشار فى مقدمة هذا الكتاب إلى النهج العقلى الذى اتبعه فى التأليف، وهو نهج جاء مغايراً لما درج عليه الفقهاء الذين سبقوه فيما قاموا به من دراسات قانونية، حيث كانت تلك الدراسات تنحو فى عرض مفاهيمها الأساسية على المعطيات العقائدية الجامدة والاعتبارات العملية المرتكزة على الأسس الدينية، فجاء «جروسيوس» مخالفاً هذا الاتجاه ومشيراً فى مقدمة مؤلفه أنه يعلن=

إلى القانون الطبيعى الذى يعلو على القانون الوضعى لأى شعب من الشعوب وباعتبار أن هذا القانون يقوم على فكرة العدل والحق ويتقبله العقل السليم باعتباره موائماً لطبيعة الإنسان الاجتماعية، وهو قانون ثابت لا يتغير، قانون سام ينطبق فى كل زمان ومكان، ويرتكز على أسس أخلاقية مجردة تماماً عن كل أهواء المصلحة الشخصية وفى نفس الوقت يستند إلى العقل، وذلك على خلاف القانون الوضعى الذى لا يتصف بالديمومة إذ أنه عرضة للتعديل والتغيير. والقانون الوضعى - فى نظره - لا يمكن أن يحظى بالاحترام مالم يلتزم حدود القانون الطبيعى ومبادئه، كما أن القانون الوضعى يجد أساسه الإلزامى فى مطابقة مضمونه لمبادئ القانون الطبيعى تلك المبادئ التى تجعل القانون الطبيعى فى مرتبة علوية تتسامى فيها القيم الإنسانية المثالية والتى أعظمها وأخصها بالاعتبار قيمة العدالة. ويذهب «جروسيوس» إلى أن الإنسان بطبعه كائن اجتماعى مدرك، وعلى ذلك ينبغى أن تكون كل القواعد التى تنظم حياته فى المجتمع قواعد تتفق مع طبيعته هذه، وإذا كان التعارض بين مصالح الأمم قد يدفعها إلى خوض غمار الحروب فإن عليها ألا تنسى وجود إنسانية مشتركة حتى بين الأعداء، فالإنسانية قدر مشترك لا يتصور التخلى عنه حتى فى العلاقة مع العدو. غير أن «جروسيوس» لم يحالفه التوفيق عندما أغفل جانب القانون

= بكل الصدق أنه يدرس القانون مستبعداً من ذهنه تماماً وقائع خاصة كما يدرس الرياضيون أرقامهم مجردة عن المادة .

دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: المصلحة الدولية المشتركة كأساس لتطوير النظام الاقتصادى الدولى، طبعة ١٩٨٤، الناشر دار النهضة العربية، ص١٥ .

الطبيعى الذى ينادى به واستند فى مناقشته لقانون الحرب والسلم على قانون الشعوب، حيث أجاز قيام الدولة المنتصرة فى الحرب باستعباد الدولة المغلوبة، كما أجاز استرقاق الإنسان للإنسان، وهذه هفوة وتناقض فى التفكير تؤخذ على هذا الفقيه اللامع الذى طبقت شهرته الآفاق[1].

---

(1) Boudant (Ch.): Le droit individuel et l'Etat, 3e éd., 1920, p. 95-96.

دكتور / صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، طبعة ١٩٩٢، الناشر دار النهضة العربية ، ص٢٧٩ .

دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٢٧-٢٨ .

الفصل الثانى

الأساس الفلسفى لحماية حقوق الإنسان

بدأ اهتمام الفلاسفة والكتاب بموضوع حقوق الإنسان منذ بداية نشأة الدولة ذاتها، وذلك بما تعنيه هذه النشأة من توافر عناصرها الثلاث وهى الشعب والإقليم والسلطة[١]. وكان السؤال الذى ألح دائماً على الكتاب والفلاسفة هو: كيف توفق السلطة بين شئون الجماعة والفرد على السواء؟. هل يجب أن تكون فى خدمة الفرد أساساً ولحسابه، بحيث لا تشغلها مصالح الجماعة إلا بالقدر الضرورى الكفيل بتوفير الحماية والأمن وأداء العدالة لا أكثر؟، أم أن تكون فى خدمة مجموع الشعب ولحسابه بحيث لا يشغلها حماية مصالح الفرد وحقوقه إلا بالقدر الذى يمكنه من خدمة المجموع؟، أم يجب عليها أن تحقق التوازن بين حقوق الفرد والجماعة معاً؟. وكانت الإجابة عن هذا السؤال سبباً فى ظهور عدد من النظريات والمذاهب المختلفة التى توضح أساس حماية حقوق الإنسان.

---

(١) يمثل الشعب الواقعة الطبيعية التى تنشأ تلقائياً قبل نشوة الدولة وتكون سابقة عيها، وهذه الواقعة هى التى تفرض وجود الدولة إذ لا يمكن تصور وجود دولة بدون شعب، أى بدون عدد قليل أو كثير من الأفراد هم رعيتها الخاضعين لسلطتها والمتمتعين بجنسيتها. والإقليم هو تلك الرقعة المحدودة من أرض المعمورة والذى يكون للدولة وحدها عليه حق السيادة، بحيث يخضع لسلطاتها كل الأشخاص والأشياء الموجودة عليه. أما السلطة فهى ذلك التنظيم السياسى الذى يؤدى وظائف الدولة الداخلية والخارجية، ويكون مسئولاً أمام الجماعات الأخرى عن كافة الشئون التى تتعلق بالإقليم وبالشعب.

المبحث الأول
نظرية القانون الطبيعى

نقطة البداية فى فلسفة هذه النظرية أن هناك قانون طبيعى لحقوق الإنسان وحرياته العامة، وهذا القانون ينبع من الطبيعة، ويسبق الجماعة ويسمو على الدولة. فالطبيعة خلقت جميع الناس أحراراً ومتساوين ولم تفرق بين السادة والعبيد أو بين البيض والسود ، وقد وجد الناس أنفسهم مسوقين إلى الانخراط فى حياة الجماعة، ولم يكن ذلك نتيجة خوف أو رهبة من قوة الطبيعة بقدر ما كان يمثل فى إحساسهم رغبة لتأكيد وحماية حقوقهم وحرياتهم الطبيعية فى ظل سلطة الدولة التى اتفقوا على إقامتها تحقيقاً لهذه الغاية، ومن ثم ينبغى أن تسود مصلحة الفرد على صالح الدولة باعتبار تلك المصلحة حقاً طبيعياً لصيقاً بالفرد ومستمداً من القانون الطبيعى(١).

(1) Burle: Essai historique sur le développement de la notion du droit naturel dans l'antiquité, Thèse, Lyon 1908, p. 93 et s.

- H. Rommen: Le droit naturel, histoire, doctrine. trad. fr., Paris, Egloff. 1945. p.33.
- M. Villey: Philosophie du droit, I, definitions et fine du droit, 3éme éd, Dallaz 1982, p.53.

دكتور / عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٣٨٧ .

وترجع الإرهاصات الأولى لنشأة القانون الطبيعى كمذهب فلسفى إلى ما لاحظه فلاسفة الاغريق منذ القدم من أن هناك قوة عليا تحكم هذا العالم، وتحقق نظامه وتناسقه من الوجهة المادية والروحية. فالعالم يسير وفق قوانين ثابتة لا تتغير، وهذه القوانين تحكم الظواهر الطبيعية كما تحكم الروابط الاجتماعية، وهذه القوانين ليست من صنع البشر، بل هى ناتجة عن الطبيعة ويهتدى إليها الإنسان عن طريق العقل[١]. هذه الفكرة وإن كان قد لاحظها جميع فلاسفة الإغريق، إلا أن الفضل فى إيضاحها وإجلاء غوامضها يرجع إلى المدرسة الرواقية. فقد فرق فلاسفة المذهب الرواقى بين نوعين من القوانين، القانون الوضعى وهو القانون الذى تضعه كل جماعة ليطبق عليها، والقانون الطبيعى الذى أوصت به الإرادة الإلهية إلى الإنسانية قاطبة، وهو يمتاز عن القانون الوضعى بأنه أقدم عهداً وأسمى منزلة وبأنه عام وشامل وخالد على مر الزمن[٢]. وقد نجم عن ذلك التفرقة بين نوعين

---

(١) دكتور/ طه عوض غازى: فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية «نشأة القانون وتطوره»، الجزء الأول، طبعة ١٩٩٨، ص٢٦٣ .

• J. Voilquin: Introduction aux penseurs grece avant socrate, Paris, Flammarion, 1964, p. 8 et s.

(٢) ارتبط القانون عند الإغريق بالإله الأعظم «زيوس Zeus» وتصوروا أن له بنتان: إحداهما إلهة العدالة الدينية «تميس Themis». والثانية إلهة العدالة الوضعية «ديكى Diké». ومنذ القرن السادس قبل الميلاد تغلبت القواعد الوضعية «ديكى» وانفصل القانون عن الدين . ثم بدأ لفظ «الناموس nomos» يحل محلهما، بيد أن ذلك لم يعن القضاء على فكرة العدالة، فقد ظلت مسيطرة على حياة الإغريق، ولكنهم جردوها من معناها الدينى ونظروا إليها باعتبارها قاعدة من قواعد القانون الطبيعى.
دكتور / صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص٢٤٧ . =

من العدل: العـدل الطبيعى، وهو العـدل المطلق وقد صنتعـه الطبيعة للبـشر جميعـاً، والعدل التشريعى، وهو عدل القوانين التى تضـعها كل مدينة على حـده[١]. فهذه المدرسة اتجهت اتجاهاً فردياً إنسانياً، نادت بخضوع الإنسان لقـانون الطبيـعة وحـده، هذا القانون الـذي ينعكس على الضمـير الفـردى ويتـميـز بطابع العـالميـة. ووفق مـنطق هذه المدرسـة فـإنه يجـب أن تنهـار الحواجـز بين الدولة لصالح الدولة العالميـة، ويجب أن تظهر قواعـد جديدة للأخلاق تتأسس على وحـدة الطبيعة الإنسانية وفقـاً لقانون العقل، ولذلك ترى هذه المدرسة أن الإنسان الحكيم هو الذى يكبح جماح شهواته ويتحرر من كافـة المؤثرات وأن يهتـدى إلى مبـادئ العقل العليـا أو مبـادئ القانون الطبـيـعى[٢]. وقانون الطبـيعة لا يخـضع له الفرد وحـده، وإنما تخضع له الدولة أيضـاً، وإذا حدث وتمـت المواجهـة بين القـانون الطبـيعى والقـانون الوضعى كانت الـغلبة بلا منازع إلى سيادة القانـون الطبيعى[٣]. وبـذلـك مثلت تلك المدرسة ذروة الاتجاه المثالى فى الحـضارة اليونانية المنادى بوجود قانون طبيعى يجب أن نستلهم منه أحكام القانون الوضعى، ونجد فيه اهتماماً بقواعـد قانونية تنبع من العقل وتسمـو على غيرهـا من القوانين الوضعـية،

= • Gaudemet: Histoire des institution de l'antiquité, Paris 1967, p. 185 .

(١) دكتور/ محمـود السقا: أضواء على تاريخ النظم الاجتماعيـة والقانونية، طبعة ١٩٩١، الناشر دار النهضة العربية، ص١٦٠ .

(٢) دكتـور/ طه عوض غازى: فلسـفة وتاريخ النظم القانونيـة والاجتمـاعية «نشـأة القانون وتطوره»، ص٢٦٤ .

(٣) دكتور/ محمود السقا: أضواء على تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ، ص١٦١ .

ولذلك نادوا بعدم التدخل فى شئون الفرد والمساواة بين سائر الأفراد وإلغاء الرق والفوارق الاجتماعية بين الناس فى كل الدول(١).

وقد تلقف هذه الفكرة الفقيه الرومانى الشهير «شيشيرون» حيث قرر: «إن القانون الطبيعى هو قانون توحى به الطبيعة ويكشفه العقل، فهو سرمدى لا يتغير ولا يتبدل بتغير الزمان ولا بتغير المكان، وهو قانون للفضيلة والعدالة وإعطاء كل ذى حق حقه»(٢).

وبظهور الديانة المسيحية أوجدت بتعاليمها الدينية وأخلاقياتها المثالية مناخاً روحياً عميقاً لسيطرة نظرية الحقوق الطبيعية على التفكير البشرى باعتبارها أساس حقوق الإنسان، فانطلقت منها الفكرة التى تقول بوحدة الإنسانية على أساس وحدة الطبيعة لدى كل البشر، فالكل أبناء الله مهما اختلفوا فى الحرفة والقومية والجنس، ورفضت فكرة الدولة ذات السلطان الكلى والشمولى الذى يتصل بأمور الحياة والجسد والروح، فخرجت بكل ما يتصل بالروح والعقيدة عن نطاق سلطة الدولة وسيطرتها. وتأسيساً على

---

(١) دكتور/ طه عوض غازى: فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية «نشأة القانون وتطوره»، ص٢٦٤ .

دكتور/ صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص٢٤٩ .

• Ferid (M.) : Cours de philosophie de droit, Univérsité de Caire, 1958- 1959, p. 100.

(2) Jean Breihe de la Gressaye, et Marie la borde la coste: Introduction géméral à l' étude de droit, 1942, p. 26.

دكتور / محمود السقا: شيشيرون «خطيباً وفيلسوفاً فقيهاً» ، بحث منشور بمجلة العلوم القانونية والاقتصادية، السنة السابعة عشر ، العدد الثاني، يوليو ١٩٧٥ .

ذلك تحددت صلاحيات الدولة فى مهمة تدبير الوجود الجسمانى والأرضى لبنى البشر في هذا العالم الفانى وحده. وهكذا أكدت المسيحية على حرية العقيدة باعتبارها منطقة محجوزة لا تمتد إليها سلطة الدولة وقانونها الوضعى، فليس لسلطة الدولة أن تمتد إلى حق من حقوق الله، ولا أن تحمل المحكومين على ما ينافى الأخلاق المسيحية، أو أن تجرى فى تدبير شئونهم الدنيوية على غير قاعدة العدل ومراعاة الصالح العام، فإن هى فعلت ذلك كانت سلطة استبداية غير شرعية(١).

ثم جاءت الرسالة الإسلامية فحققت لبلاد الشرق الإسلامى الفرصة لتعيش تجربة ديمقراطية خصبة فى إطار المبادئ الأساسية التى قررها القرآن الكريم وفصلتها السنة النبوية الشريفة. ذلك أن الإسلام ليس ديناً فقط وإنما هو دين ودولة معاً، وهو كدولة فإن الخليفة مطالب بحمل الكافة على تحقيق مصالحهم الدنيوية الخاصة على مقتضى ما جاء به الإسلام فى ظل مبادئ العدل والمساواة والشورى والتعاون وإصلاح المجتمع من الرذائل، وعلى المسلمين واجب الطاعة لولى الأمر طالما كان ملزماً معهم حدود ما أمر به الشرع وإلا فلا سمع ولا طاعة(٢).

ومن الملاحظ أن نظرية القانون الطبيعى تلاقت مع الأديان السماوية، لأن هذا القانون مستمد أساساً من فكرة وجود الله، أو بمعنى آخر وجود

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٣٨٩ .

(٢) دكتور/ طعيمة الجرف: موجز القانون الدستورى، طبعة ١٩٦٠ ، الناشر مكتبة القاهرة الحديثة ، ص٢٢٠ .

قوة خفية مسيطرة على الطبيعة والأكوان، هذه القوة الخفية تعرف دقائق الكون، وأسرار ماضيه وحاضره ومستقبله، وتفطن إلى خلجات الطبيعة البشرية وتدرك ما يوائمها وما هو كفيل بتطهيرها وإسعادها والسمو بها إلى مراتب الكمال. وتقوم فلسفة هذا القانون على أن الخاصية الأساسية التى تميز الإنسان عن سائر المخلوقات هي العقل، وعلى ذلك فلابد أن تتساوى الغاية من وجوده مع هذه الخاصية الأساسية المميزة له، أى أنها لابد أن تكون مما يتلائم مع العقل الإنسانى بلا غرابة ولا شذوذ، بحيث يمكن أن يقال أن هذه الغاية لابد أن تكون ميلاً طبيعياً له، أو إشعاعاً صادراً عنه، وبمعنى آخر لابد أن تكون الغاية من وجود الإنسان هى ممارسة النشاط العقلى بشتى صوره وضروبه. ومادامت غاية الإنسان هى الحياة المعنوية الفكرية، فلابد أن تكون الوسيلة إليها متطابقة مع كونه مخلوقاً عاقلاً - أى مع طبيعته العاقلة - وأيضاً مع القوانين المستمدة منها بالفكر والتجربة. إذن فالقوانين الطبيعية كامنة وأصيلة فى طبيعة الإنسان، والإنسان يستطيع أن يدرك هذه القوانين بالعقل والتجربة، وعن طريق تأمل مظاهر الحياة المحيطة به وواقعها الذى يمارسه لحظة بلحظة وجيلاً بعد جيل. وهو يستطيع أن يكون لنفسه أحكاماً بشأن قواعد السلوك التى يجب عليه الالتزام بها، ومن ثم فهو يعلم أن أعمالاً بعينها تدفع به إلى معارج الكمال وأعمالاً أخرى بعينها تهبط به إلى درك الخسة والهوان. والعقل الإنسانى يستطيع أن يستحثه إلى معانقه الأولى، ويحذره مغبة التورط فى الثانية، لأنه إن فعل خالف بذلك النظام الطبيعى الذى بنى عليه وجوده كله. وعلى ذلك فإن العقل هو المحك الذى نختبر به ما إذا كان عمل ما أو قانون ما يتفق مع الطبيعة أولا يتفق، فانسجام العمل أو القانون مع أحكام العقل هو انسجام بالتبعية مع مستلزمات الطبيعة أو بالأحرى مع قانون الطبيعة، والعكس

بالعكس. وكمـا يقول «هينجنز»: «إن القانون الطبيـعى هو ببساطة الطبـيعة التى تحـركنا إلى تلك المناقب الحـقيـقيـة التى بغـيرها لا تـتحـقق سعـادتنا، وتصرفنا عن تلك المظاهر الزائفـة التى تكدر صفو هنائنا، وإن مـحتوى هذا القانون لينسـاب مباشرة من ينبوع الـطبيعة البشـرية، وفى خاتمة المطاف من الطبيـعة المقدسة التـى لا تكون طبيعتنا نحـن سوى انعكاساً لها. وإن صـفة الإلزام فيه لتأتى من إرادة الله الذى يقضى بأن على كل مخلوق أن يقوم بما يتفق مع نوعه»[١].

وهكذا فإن الفـلسفة التى تقـوم عليهـا نظرية القانون الطبيـعى ترتكز على الأفكار الرئيسية الآتية:

أ- القانون الطبيعى تفـرضه طبيعة الإنسان، وهو نتيجـة حتمية لفكره وتجاربه وتأملاته فى الكون الذى يعيش فيه.

ب- من صفات الطبيعة الإنسـانية أنها منطقية، ولذا وجب أن تكون التصـرفات الصادرة عن الإنسـان نتيجـة لمعرفة واجـباته التى يمليهـا العقل، ومن ثم فإنها دائماً تصرفات تنشد الخير وتبتعد عن مواطن الشقاء والضرر.

---

(1) Higgins (T.J.): Man as Man, New York 1949.

مشار إليه بمؤلف الأستاذ / عبد الفتاح حسنين: الديمقراطية وفكرة الدولة، سلسلة الألف كتاب، ص٣٣٤ .

دكـتور / عـبد الواحـد محـمـد الفار: حـقوق الإنسـان فى الفكر الوضـعى والشـريعـة الإسلامية، ص٣٩٠ .

ج- أن القانون الطبيعى لا يفرض نفسه على الإنسان بصورة آلية كما هو الحال فى قوانين العلوم الطبيعية، لأنه يخاطب الإنسان القادر على الاختيار والذى يفترض فيه علمه بقواعد هذا القانون عن طريق عقله، وبالتالى فإنه يختار الرضوخ لتلك القواعد طواعيه دون إكراه.

د- أن القانون الطبيعى ضرورى نظراً لوجود الظلم والفساد فى العلاقات الإنسانية، ولذلك فإنه قانون يحارب الظلم والانحراف، ومن ثم فإن الصلة بينه وبين قوانين الرسالات السماوية هى الوضوح بحيث لا تحتاج إلى مزيد من البحث والاستقصاء[(١)].

والذى يعنينا من تلك الإشارة المختصرة للقانون الطبيعى هو نظرة هذا القانون إلى الحقوق التى يتمتع بها الإنسان. فمن الواضح أن الإنسان فى ظل هذا القانون يتمتع بحرية مطلقة فى مواجهة السلطة لا تعرف قيداً من قيود القانون أو العرف، وهى حرية منحتها الطبيعة للإنسان، وحين تتعارض تلك الحرية مع حقوق الجماعة فالأصل هو الفرد وإلى الحدود التى لا تهدد الوجود الجماعى بالانهيار، أى أن وجود السلطة العامة فى المجتمع عند دعاة القانون الطبيعى هى شر، وإن كانت شر تتطلبه الضرورة، ومادامت الضرورة تقدر بقدرها فإن السلطة يجب أن تقف عند ضرورات تحقيق أمن المجتمع لا أكثر، بحيث لا تملك الجور على حقوق الفرد وحرياته الطبيعية[(٢)].

---

(١) دكتور/ عبد العزيز سرحان: مبادئ القانون الدولى العام، طبعة ١٩٧٥. الناشر دار النهضة العربية، ص٣٢ .

(٢) دكتور/ طعيمة الجرف: موجز القانون الدستورى، ص١٥٢ .

واستناداً إلى هذه النظرة، فإن الدولة عند دعاة القانون الطبيعي هي دولة حارسة، يدور محورها الأساسي حول حماية الحقوق والحريات العامة، على أساس أن هذه الحقوق والحريات هي الضمير القانوني للجماعة. وهذه الحقوق والحريات تأخذ مكانها على قمة التنظيم الجماعي باعتبارها القاعدة الأم التي تصدر عنها السلطة العامة في كل ما تأخذ وما تدع من أمور الناس، ومن ثم لزم أن يشكل القانون الوضعي على أساسها، ولا يجوز الاعتداء عليه حتى ولو تعدل الدستور، فهي قانون فوق قانون الدولة وأعلى من سلطاتها، كما أنها أعلى من قانونها الوضعي، ثم هي قبل هذا وبعده مناطق محجوزة للأفراد لا تملك سلطة الدولة أن تجور عليها؛ بل عليها حمايتها[١].

المبحث الثاني

نظرية العقد الاجتماعي

مما لاشك فيه أن نظرية العقد الاجتماعي كان لها تأثير كبير في مجال حقوق الإنسان والمواءمة بين حماية تلك الحقوق ومصلحة المجتمع[٢].

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، ص٣٢٩ .

(٢) من أهم الفلاسفة الذين تحدثوا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر عن طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم موضحين الأساس الذي يقوم عليه نظام المجتمع السياسي، الفيلسوف الإنجليزي «توماس هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٦)، والفيلسوف الإنجليزي =

ونقطة البدء فى هذه النظرية أن الإنسان إذا كان قد تمتع بالحقوق الطبيعية قبل «العقد الاجتماعى» أى كان مطلق الحرية والإرادة ولا يخضع لقانون أو نظام أو أى سلطة من السلطات، إلا أن تمتعه بمثل تلك الحقوق لايمكن تصوره إلا فى الحياة البدائية للإنسان والتى كانت تشبه حياة الحيوان

= «جون لوك» (١٦٣٢-١٧٠٤)، والفيلسوف الفرنسى «جان جاك روسو» (١٧١٢-١٧٧٨).

انظر فى تفصيلات نظرية العقد الاجتماعى :

- Bertrand De Jouvenel: Essai sur politique de Rousseau, in J. J. Rousseau du contrat social, p. 15-135, Géneve.
- P.L. L'Eon: Rousseau et le contrat social, in Arch. de philos. du droit, nos 1-2, 1932, p. 157 et s.
- G. Richard: La critique de l'hypothése du contrat social avant J.J. Rousseau. Nos 3-4, 1937, p. 45 et s.
- Th. Redpath: Reflexion sur la nature du concept de contrat social chez Hobbs, Loche, Rousseau, Hume, in etudes sur le contrat social, 1965, p. 55 et s.
- Fréderic Atager : Essai sur l'histoire du contrat social, Paris 1906, p. 162 et s.
- Robert Derathé: Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, 1950, p. 217 et s.
- Albert Brimo: Les grands courants de la philosophie du droit et de l'état, 1978, p. 113 et s.
- Jean Louis Fyot: Essai sur le pouvoir de John Lock, 1963, p. 123 et s.

المتوحش الذى يقطن الأحراش والجبال النائية، ومثل تلك الحياة لم تكن خيراً للإنسان، حيث سيطر عليها الفزع والصراع، وامتلأت بالحروب والمنازعات وخضعت علاقات الناس فيها لقانون الغاب. ومن هنا فقد أراد الإنسان تخليص نفسه من شرور هذه الحياة البدائية، ولم يكن هناك بد من الدخول مع غيره من بنى الإنسان فى اتفاق على الحد من تلك الحرية الطبيعية الهمجية على أن يستبدل بها تكوين «مجتمع بشرى منظم»، ونتيجة لهذا الاتفاق نشأ ما يعرف «بالعقد الاجتماعى» والذى بمقتضاه تنازل الأفراد عن حقهم المطلق فى الحرية وفى المساواة الكاملة مع الآخرين مع الاقتناع الكامل بأن هذا التنازل يوفق بين مطالب وحقوق وواجبات غيره من أفراد المجتمع، وذلك تلافياً للتنافس والمنازعات فيما بينهم. وإذا كان لابد من وجود سلطة حاكمة فى هذا المجتمع البشرى للتوفيق بين حقوق وواجبات أفراد هذا المجتمع، فيجب أن تكون تلك السلطة مستندة على رضا الأفراد بها وتقبلهم لحكمها. والأفراد عندما يخضعون لبعض القيود، فإنهم لا يخضعون لشئ خارج عن إرادتهم أو مفروض عليهم قهراً، وإنما يخضعون لما وافقوا عليه بإرادتهم الحرة. ومن ثم فمن اللازم على السلطة الحاكمة أن تضع النظام القانونى العام الذى يبيح لكل فرد أن يمارس حقوقه وحرياته ولا يخرج عليه، ومن جهة أخرى لا يجب على السلطة الحاكمة أن تصبح قوة شمولية استبدادية لا ترعى حرمة الحقوق ولا تحترم حريات الأفراد، وإلا تكون قد خرجت على إرادة مؤسسيها[١].

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٣٩٣ .

• Vedal: Cours de droit public, Paris 1949, p.20.

المبحث الثالث

نظرية المصلحة العليا للمجتمع

تذهب هذه النظرية إلى أن المجتمع البشرى المنظم مكون من أفراد تجمعت إراداتهم بقصد حماية حقوقهم وحرياتهم داخل كيان هذا المجتمع، وعلى هذا الأساس فإن المصلحة العليا للمجتمع لا يجب أن تعلو وتسمو على الحقوق الطبيعية للأفراد، لأن هذه المصلحة العليا لا تمثل كائناً مستقلاً منفصلاً عن مصالح الأفراد، وإنما ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً، وجوداً وعدماً، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن مصلحة الأفراد لا تتعارض مع المصلحة العليا للمجتمع، لأن هذه المصلحة تمثل مجموع مصالح الأفراد، ومن ثم فإن أفضل وسيلة لتحقيق المصلحة العليا للمجتمع هى إطلاق حرية الأفراد وحماية حقوقهم ووضع الضمانات الكفيلة بتحقيق ذلك(١).

المبحث الرابع

نظرية التضامن الاجتماعى

تذهب هذه النظرية إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلا فى جماعة - فالإنسان اجتماعى بطبعه - وهو يرتبط مع أفراد هذه الجماعة برباط التضامن، ورابطة التضامن تفرض على كل فرد أن يمتنع عن كل ما

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٣٩٤ .

يخل بها وتوجب عليه أن يقوم بكل ما يؤدى إلى تقويتها وتدعيمها. أما بالنسبة للحقوق فتذهب النظرية إلى أن الإنسان لا يتملكها بوصفه إنساناً وإنما يتمتع بها باعتبارها سلطات يتلقاها من الجماعة، ويباشرها كوظيفة اجتماعية، ومن ثم فإن الجماعة هى التى تخوله التمتع بهذه السلطات وتضع القيود والضوابط التى تراها لازمة لذلك وفق ما يقتضيه تحقيق التضامن الاجتماعى وتنميته. وبناء على ذلك فليس للفرد الادعاء لنفسه بحقوق قبل الجماعة، وإنما عليه - أولاً وقبل كل شئ - واجبات قبلها يتعين عليه أن يؤديها[١]. فالفرد يمارس حرياته وحقوقه المختلفة على أنها مراكز قانونية تنبعث من قاعدة التضامن الاجتماعى، وهذه المراكز القانونية يشغلها الفرد ويتمتع بمزاياها لأن هذا الأمر ضرورى لبقاء التضامن الاجتماعى وتقدم الجماعة ورقيها[٢].

تعقيب:

أياً ما كان الأساس الذى تبنى عليه فكرة حماية حقوق الإنسان، فإن النظريات السابقة تؤكد على ضرورة هذه الحماية فى مواجهة السلطة الحاكمة. والحق أن أية محاولة لتحقيق التوازن بين حقوق الأفراد وحرياتهم

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، ص٣٩٥ .

(٢) دكتور/ محمد كامل ليله: النظم السياسية، طبعة ١٩٦٣، الناشر دار الفكر العربى، ص١٠٥٨ .

وأنظر فى تفصيلات هذه النظرية:

• Duguit (L.):Traite de droit constititionel, I, 2e éd.1921, p. 8et s.

يختلف تطبيقه - ضيقاً واتساعاً - وفقاً للفلسفة التى تأخذ بها كل دولة وتبعاً للمنهج السياسى الذى تتبعه كل منها. كما أن أية محاولة لتحقيق التوازن بين حقوق الأفراد وحرياتهم من جهة ، ومدى اختصاص السلطة الحاكمة من جهة أخرى، ليس بالأمر السهل أو الهين، لأن هذا التوازن لا يخضع لقواعد أو قوانين كلية ومطلقة، ولكنه أمر سياسى فنى يخضع لمجموعة من المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، كما أنه يخضع للعديد من تأثيرات القوى السياسية العاملة فى المجتمع.

وإذا كانت حرية المواطن وحقوقه ليست إلا قضية التوازن بين الفرد والجماعة، وهذه القضية لا يمكن حسمها إلا فى ضوء السلطة، فإن مشكلة البحث عن نقطة التوازن لن نجد الحل الصحيح إلا إذا أخذنا فى الاعتبار ملاحظتين أساسيتين:

١- التسليم بضرورة وأهمية السلطة فى حياة كل مجتمع، على أن تكون هذه السلطة لديها الاختصاصات الكفيلة بتحقيق الأمن والسلام داخل المجتمع.

٢- عدم المغالاة فى منح السلطة اختصاصات قد تؤدى بها إلى أن تصبح قوة شمولية استبدادية تعصف بالحقوق وتقضى على الحريات.

وانطلاقاً من هاتين الملاحظتين يمكننا القول بأن الحل الصحيح لضمانات حماية حقوق الإنسان يكمن فى ضرورة الاعتراف بمبدأ خضوع السلطة العامة لبعض القيود التى تحد من تحكمها وتقيد من هيمنتها على مقدرات الأفراد وحرياتهم. وفى نطاق تحقيق هذا الهدف النظرى يمكن أن تتعدد أساليب التطبيق.

الباب الثانى

حقوق الإنسان
فى الشرائع الوضعية القديمة

نحاول فى هذا الباب الإجابة على التساؤل الذى يلح على الألباب، والمتمثل فى مدى معرفة الشرائع الوضعية القديمة لفكرة حقوق الإنسان.

وسوف نقسم هذا الباب إلى فصلين، نخصص الفصل الأول لأهم الحضارات الشرقية القديمة، أما الفصل الثانى فنخصصه لأهم الحضارات الغربية القديمة.

الفصل الأول

حقوق الإنسان

فى أهم الحضارات الشرقية القديمة

تضارات الشرقية القديمة من أسمى الحضارات الإنسانية قاطبة، وقد تركت من الآثار التاريخية شاهداً على شموخ هذه الحضارات فى تلك الحقب الزمنية الضاربة فى أعماق التاريخ. وسنحاول أن نكرس هذا الفصل لمعرفة مدى معرفة تلك الحضارات لفكرة حقوق الإنسان.

المبحث الأول

حقوق الإنسان

فى شريعة مصر الفرعونية

يعد المصريون من أكثر شعوب العالم تمسكاً بأهداب الدين، وقد قام نظام الحكم الفرعونى على أساس دينى، وبذلك فقد ارتبط عند المصريين ارتباطاً وثيقاً بالمعتقدات الدينية. وقد تميز نظام الحكم فى مصر طيلة العصر الفرعونى بأنه كان نظاماً ملكياً قائماً على فكرة ألوهية الملك، فالأمر المستقر عليه بين الباحثين أن نظام الحكم لدى المصريين فى العصر الفرعونى ارتبط ارتباطاً لا انفصام له بالمعتقدات الدينية والتى تمثلت فى النظر إلى الفرعون

على أنه إله بين البشر[١].

ولم تكن فكرة الحق الإلهى للملك أو ألوهـية الملك، التى بنى عليـها نظام الحكم فى مـصر القديمة سند وجـوده، مجرد فلسـفة نظرية أو مـجردة ابتـدعـهـا المفكرون لتكيـيف نـظام الحكم المصـرى الفـرعـونى، بل إن هذه الفلسفة ترتب عليهـا مجموعة من النتائج العمليـة تدور حول محور واحد وهوكون الملك سيد البلاد بما فيها ومن فيها، فهو حاكمها وصاحب السيادة وبين يديه تتجمع كل دعائم السلطة[٢].

فقد ترتب على فكرة ألوهية الملك أن أصبحت السيادة للملك وليس

(١) لفظ «فرعون» عبارة عن لفظ مصرى قديم هو «برعا Per-aa» ومعناه «البيت العظيم»، أى القصر الملكى، أما الملـك نفسه فكان يطلق عليه منذ عهد الدولة القـديمة «سيد البيت العظيم» أى سيـد القصر الملكى. ومنذ عهـد الأسرة الثامنة عشـرة أصبح استعـمال لفظ «فرعون» كناية عن الملك نفسه. وقد ورد هذا اللفـظ بمعنى ملك مصر فى التوراة بمناسبة قصـة سيدنـا يوسف، ولكنه ورد محرفـاً فقـد كتب ونطق «Pharaa»، وسـبـب هذا التحريف أن اللغـة العبرية - مثلها فى ذلك مـثل اللغة العربية - خاليـة من حرف يقابل حرف P، فنطقه العبرانيون وكتبوه «ف Ph». ثم انتقل هذا التعبير المحرف إلى اللغات الأوربية الحـديثة فـصار «Pharaon»، وقد ورد تعبير «فرعون» بمعنى ملـك مصر فى القرآن الكريم فصار مستعملاً كذلك فى اللغة العربية.

• Arangio - Ruig: Cours d'histoire du droit public, Le Caire 1947 - 1948, p. 4.

دكتـور / صوفي أبو طالب : مـبادئ تاريخ القـانون، طبعـة ١٩٦٧، الناشر دار النهـضة العربية، ص٤٩ .

(٢) مؤلفنا : فـلسفة نظم القـانون المصرى، الجـزء الأول، العصر الفـرعونى، الطبـعة الأولى ٢٠٠٠م، ص٧٣ .

للشـعب، فالسـيادة والسلطان كـانت للإله الأكبـر الذى أودعهـا إبنه ملك مصر[١]. فالملك يستمد سلطانه من أجداده الآلهة وليس من الأمة. وبما أن الملك يعتبر إبناً للإله «حـورس» فإنه يتـمتع بالسلطة والسـيادة منذ ولادته، وبعد وفـاته ينتـقل إلى مملكة أجداده الآلهـة فى السمـاء ويودع إبنه السلطة على الأرض، مما ترتب عليه حصـر السلطة فى نسل الملك. كما ترتب على ذلك حرمـان المصريين من المسـاهمة فى إدارة الشـئون السيـاسـية وشـئون الحكم فى البلاد، وأصـبحت طاعة الملك فـرضاً واجبـاً على الشعب وليس لأحد أن يعتـرض على السياسة الملكـية ولا يملك أحد محاسـبة الملك علي أفعاله[٢].

كما ترتب على الصـفة الإلهية التى تمتع بها الملوك فى مـصر القديمة، أن جـمع الملك سلـطات الدولة كلهـا بين يديه، سـواء فى ذلـك السلطات الدينيـة أم الزمنيـة . فقـد كـان الملك هو «الكاهن الأعظم» والمهـيـمن على شئون العبـادات، فالملك يعتبر هو حلقة الاتصـال بين الشعب والآلهة، وقد كان من المفروض أن يتولى بنفسـه تقديم القرابين إلى الآلهة المحلية كل فى معـبده، ونظراً لتـعذر قـيامه بهـذا العمل فـقد كان الـكهنة يتولون تقـديمها باسمـه، وأيضاً كان من اخـتصاصات الملك - باعـتباره الكاهن الأكـبر فى البلاد - رئاسة الاحتفالات التى تقام فى المناسبات الدينية المختلفة[٣].

---

(1) Aymard-Auboyer: L'orient et la Grece antique. Paris 1957. p.28.

(٢) دكتور/ فتحى المرصفاوى: فلسـفة نظم القانون المصرى، طبعة ١٩٧٩، الناشر دار الفكر العربى، ص٧٠ .

دكتـور/ محـمد عـبد الـهادى الشـقنقيـرى: دروس فى تاريخ القانون المصـرى، طبـعة ١٩٩٣، ص٨٦ .

(٣) دكتور/ محمود سلام زناتى: موجز تاريخ القانون المصرى، طبعة ١٩٧٥، ص٦٠ =

وكـان الفرعـون أيضاً القـائد الأعلي للجـيش الملكى، ولم يكن هذا المنصب من المناصب الرمـزية أو النظرية التى يتـمـتع بها الملك، حيث تدل الوثائق على أن الكـثيـر من فـراعنة مـصـر قـادوا الجـيوش وخـاضـوا بهـا المعارك(١).

وترتب على فكرة ألوهيـة الفرعـون كونه المشرع الأعظـم فى البلاد، فلما كـان القانون فى نظر المصريين القـدماء عبارة عـن التعبيـر الصادر من الآلهة، وهو بذلك يعد الوسيلة الفعالة لتدخل الآلهة فى تسيير كافة المسائل فى الدولة، ولما كان الملك ينظر إليـه باعتباره إلهاً، فقـد كان طبيعيـاً - اتفاقاً مع فلسفـة نظام الحكم - أن ينفرد بتلك السلـطة التشريعـية(٢). ويـرجـع جانب من الفقه انفـراد الملك بالسلطة التشريعية فى مصر القـديمة إلى صفته الإلهية وخلو البلاد من المجالس الشعبية أو النيابية، ومن ثم أضحى الشعب بمنأى عن الاشتراك فى أمور البلاد التشريعية جنباً إلى جنب مع الفرعون(٣).

= • Monier, Cardaschia, Imbert: Histoire des institutions et des faits sociaux, Paris 1956, p. 73.

(١) دكتور/ مصطفى صقر: مراحل تطور القانون فى مصر، دار النيل للطباعة، ص١٣٣ .

• Aymard - Auboer: L'orient et la Grece Antique, Paris 1957, p. 25.

(2) Pirenne: La loi et les decrets royaux en Egypte dans l'ancien empire, in R.I.D.A., 1957, p. 18.

(٣) دكتور/ محمود السقا: معـالم تاريخ القانون المصرى الفرعونى، طبـعة ١٩٧٠، الناشر مكتبة القاهرة الحديثة، ص٣٣٥ .

• Dykmans: Histoire économique et social de l'ancienne Egypte, Paris 1937, p. 161.

كمـا تركزت السلطة التنفيذية أيضاً فى يد الفـرعون، ونظراً لطبيـعة هذه السلطة، حيث يستحيل على الملك وحده القيام بكل مهام الدولة أو أن يشرف بنفسه على جميع الإدارات والمرافق المختلفة، فمن هنا كان على الملك أن يستعين بعدد من الموظفين. وقد ترتب على جهل المصريين القدماء بفكرة الدولة كشخص معنوي وحصر السيادة فى الملك، أن أصبح هؤلاء الموظفين عمالاً للملك - وليسوا أعضاء فى الدولة - ومن ثم لا يتمتعون بأية سلطة ذاتية، فهم يستمدون منه سلطتهم ويحملون أوامره وتعليماته إلى الرعية وينقلون إليه رغبات الرعية. وهم مسئولون أمامه وحده، فهم مجرد أدوات فى يده، فهو الذى يعينهم وينقلهم ويرقيهم ويعزلهم. وسلطاتهم تتحددطبقاً للقرارات الصادرة من الملك. ومن هنا كان الموظف يدور فى فلك ارتباطه المستمر بالملك، فـفقد بذلك استقلاله الذاتى فى ممارسة وظيفته[١]. وتبعية هؤلاء الموظفين التامة للملك تسرى على كافة الموظفين أيا كانت مراكزهم فى السلم الإدارى، إلا أنه استثناءً من ذلك كان للملك أن يفوض بعض كبار موظفيه فى ممارسة بعض سلطاته مثل تفويض الوزير فى بعض الأمور اللازمة لسير الجهاز الإدارى، وذلك بعكس السلطة التشريعية التى لا تفويض فيها[٢]. والملك فى اختياره لموظفيه لم يكن طليقاً

(١) وصفت النصوص الفرعونية موظفى الدولة بصفات مشتقة من حواس وأعضاء الجسم البشرى للملك. فالموظف كان كما تصفه النصوص: عين الملك أو لسانه أو فمه أو يده... إلخ.

- Arangio - Ruiz: Quelques aprecus sur l'histoire des institutions en Egypte avant l'islam, Rev. Al Qanoun wel Iqtsad. Le Caire 1934, p. 334.

(٢) دكتور/ زكى عبد المتعال: تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية على الأخص =

من كل قيد حتى عهد الأسرة الرابعة، بل كان يلتزم القوانين واللوائح التى تقضى باختيارهم من بين المثقفين من المصريين دون الأجانب لشغل أدنى الوظائف وهى وظيفة «كاتب» ثم يتدرج الموظف - إذا أثبت كفاءته ودرايته بالعمل - فى الوظائف الإدارية حتى يصل إلى أعلاها، والمصريون كانوا سواء أمام القانون فى شغل وظائف الدولة، فلم يكن هناك امتياز لطبقة دون أخرى فى شغل وظائف معينة، والوظائف جميعاً لم تكن وراثية[1].

وكان الفرعون أيضاً هو صاحب السلطة القضائية، حيث كان القاضى الأعلى فى البلاد، فولاية القضاء كانت من اختصاص الفرعون، وكان الفرعون يتولى سلطة القضاء بنفسه فى حالات نادرة، وكان يعهد بها

= من الوجهة المصرية. القاهرة ١٩٣٥، ص١٤٢ .

دكتور/ طه عوض غازى: فلسفة وتاريخ نظم القانون المصرى. الجزء الأول «مصر الفرعونية»، طبعة ١٩٩٦. الناشر دار النهضة العربية، ص٧٤ .

وانظر فى تفصيلات نظام التفويض فى مصر الفرعونية:

دكتور/ فخرى أبو سيف مبروك: التفويض فى النظم السياسية القديمة مع التطبيق على مصر الفرعونية والعراق القديمة واليونان وروما، طبعة ١٩٧٩ / ١٩٨٠، ص٤٢-١٣٠.

(١) لم يتمتع الموظفون بأى امتياز قانونى عن غيرهم من سائر المصريين، فيما عدا بعض الألقاب التى كانوا يحملونها كنتيجة لشغل وظائف معينة، مثل لقب أمير Hatia الذى يحمله المستشار الأكبر. ولقب الوزير. وهذه الألقاب لم تكن وراثية ولا فخرية، فهى كانت ألقاباً تمثل مضموناً معيناً يدل على طبيعة العمل الذى يمارسونه. دكتور/ صوفى أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، ص٤٤٧ .

• Aymard - Aubouer: L'orient et al Gréce antique. Paris 1957, p. 57.

إلى قضـاة فى معظم الحالات. وكـان الفرعون مـقيداً فـى أحكامه بما تنص عليه قـواعد العدالة، ولم يكن أمر تحـقيق العدالة وقفـاً على الملوك وحدهم فى أمر قضـائهم بل كان القضاة جـميعاً ملتزمين بذلك تماماً[١]. وفى سبـيل تحقيق العدل بين الناس فـإن الجهاز القضائى الفرعونى جـاء على أكبر قدر من التنظيم. فقـد نظمت إجراءات التـقاضى، كما وضـحت اختصـاصات المحاكم وسبل الطعن فى الأحكام[٢].

وقد رتب البعض كنتيـجة منطقية لفلسفة تأليـه الملك، أنه يعتبر ليس فقط صاحب السيادة والسلطان فى البـلاد، وإنما أيضاً المالك الوحيد لجميع أراضى المملكة. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الأفراد لم يتمتعوا بحق تملك الأرض ملكيـة تامة بل يتـمتـعون فـقط بحق انتـفاع على سـبيل المنحـة من الملك، أمـا ملكيـة الرقبـة فـإنهـا تظل دائمـاً فى يد الفرعـون. وهذه المنحـة شخـصيـة. أى تعطى للمـوهوب له بذاته وبوفاته تعـود الأرض الموهوبة أو الممنوحة إلى الفرعون، كما أن الفرعون يمكنه أن يسترد هذه الأرض فى أى وقت إذا لم يقم الموهـوب له بتنفيـذ الالتـزامـات الملقـاة على عـاتقـه إزاء الانتفاع بهذه الأرض[٣]. بينما يرى اتجاه آخر أن الأراضى لم تكن جميعها

---

(١) قدس المصريون العدالة وقاموا بتأليهها وسميت «معات Maat»، وكان القضاة يضعون حول عنقـهم تماثيل صغيرة ترمـز إلى هذه الإلهة ليتـذكروا دائماً ربة العدالة وليـحكموا باسمها بين الناس، وكانوا يقيمون لها الشعائر الدينية حتى تبارك الإلهة ما ينطقون به من أحكام فى ظل من الحق والعدل. دكتور/ محمـود السقا: تاريخ القانون المصرى، الناشر دار النهضة العربية، ص٥٥ .

(٢) دكتور/ فتحى المرصفاوى: فلسفة نظم القانون المصرى، ص٧٢ .

(٣) دكتور/ محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، الناشر دار الفكر =

مملوكة للفرعون، إذ أن الأفراد كان لهم حق الملكيـة الخاصة على الأراضى الزراعيـة، وكان الأفـراد يتمـتعـون بجمـيع الصلاحيـات التى يخولـها حق الملكيـة للمالك. وقـد اعتـمد أصحـاب هذا الرأى على عـدة حجج لتـأييد وجـهة نظهـرهم: فمن جـهة اتسـمت الروح العـامة التى سـادت مصـر فى عهودها الأولى بالنزعة الفردية، وفى ظـل هذا النظام يصعب تصور حرمان الأفراد من حق ملكية الأرض الزراعية بما يتضـمنه هذا الحق من عناصر تتفق فى جوهرها مع طبيعة هذا النظام الفردى[١]، وقد أجمع المؤرخون على أن تقنين «بوكخوريس» أكـد سيادة النزعة الفردية وتحدث على نحـو تفصيلى عن الملكية الفردية ونظم طرق اكتسابها وانتـقالها سواء بالنسبة للمنقولات أو بالنسبة للعقارات على حد سواء[٢]. ومن جهة ثانية اتبعت الدولة أكثر من صـورة من صـور التصـرف فى الأراضى الزراعـيـة، فـقد كـانت تبـيع الأراضى الزراعية للأفراد بكل ما يتـرتب على عقد البيع من آثار ومنها نقل

= العربى، طبعة ١٩٧٨، ص٢٥٤ .

- Arangio - Ruiz: Quelques aprecus sur l'histoire des institutions en Egypte avant l'islam, Rev. Al Qanoun wel Iqtsad, Le Caire 1934, p. 335.

وانظر فى تفصيلات موضوع ملكية الأرض فى مصر الفرعونية :

دكتور/ فتحى المرصفاوى: نظرات جديدة فى تاريخ القانون المصرى، طبعة ١٩٨٣ / ١٩٨٤، ص٤٥ ومابعدها.

(١) دكتور/ محمود السقا: تاريخ القانون المصرى، ص٦٥ .

دكتور/ محمد عبد الهادى الشقنقيرى: دروس فى تاريخ القانون المصرى، ص٩١ .

(٢) دكتور/ محمود السقا: تاريخ القانون المصرى، ص٦٧ .

الملكيــة[١]. ومن جهـة ثالثة يمكن أن نستـشف من معـالم البنيان الإدارى المصـرى ما يؤكـد الملكية الفـردية، حـيث كان يتم فى عـهد الأسـرة الثانيـة «إحـصاء عـام» تقـوم به الإدارة كل عامين للسـكان والأموال يعـرف باسم «حساب الذهب والحقول»[٢]، وكان موضوعه الأراضى العقارية والأموال المنقولة، وذلك حتى يتم تقـدير الضريبة المباشرة على الدخل، كـما وجدت ضريبـة تفرض علي كافة صـور التصرفـات العقارية ووجود هذه الضـريبة فـيه إشارة واضحة الدلالة على وجود تصرفـات موضوعها عقارات كانت تتم بين الأفراد فى مـصر الفرعونيـة، كما كـانت توجد إدارة رئيسيـة ضمن مـرافق الدولة تسـمى «إدارة التسـجيـلات» وكـانت تختص بتسـجيل التصـرفات العقـارية فوجـود مثل هذه الإدارة وطبيـعة اختـصاصـها يقطع بالاعتراف للأفراد بحق الملـكية على العقارات[٣]. كما تشير الوثائق التى تتناول نظم القانون الخـاص فى مصر الفـرعونية عن وجود الملكيـة الفردية

---

(1) Dykmans: Histoire économique et social de l'ancienne Egypte. Paris 1937, T.2 , p. 102.

توجد وثيـقة تدل على أن شخص يدعى «متن» وهو أحـد كبار موظفى الدولة فى عـهد الملك «سنفرو» من ملوك الأسرة الرابعة، قـد اشترى من الدولة مائتى أرور من الأراضى الزراعية (الأرور مقيـاس من مقاييس المصريين القدماء يساوى تقريبـاً ٧١٢٥ متراً مربعاً أى حوالى نصف فدان بالمقياس الزراعى الحديث).

(٢) يقصد بالذهب موارد الأفراد ومن الناحية المادية، أى الموارد المنقولة، نظراً لعدم استخدام العملة فى ذلك الوقت. أما الحقول فتنصـرف إلى أموال الشخص العقارية، أي ما يملكه الشخص من عقارات. دكتور/ فخرى أبو سيف مبروك: المراحل الأولى لتاريخ القانون فى مصر، طبعة ١٩٨٠ / ١٩٨١، ص٨٤ .

(٣) دكتور/ مصطفى صقر : مراحل تطور القانون فى مصر، ص١٣٩ .

الخاصة بالنسبة للعقارات، فنظام الإرث وعقود البيع والهبة والوصايا وسائر التصرفات القانونية التى كانت تتم بين الأفراد - سواء أثناء حياتهم أو بعد وفاتهم - كان يمكن أن يكون موضوعها أرضاً زراعية[١].

ونخلص من ذلك أن فلسفة الحق الإلهى فى السلطة، التى اتخذ منها نظام الحكم في مصر القديمة سند وجوده، لم يترتب عليها - كما يقضى بذلك المنطق المجرد- ملكية فرعون مصر لجميع الأراضي وحرمان الأفراد من حق الملكية العقارية، فكثير من الشواهد تدل على أن الأفراد كانوا يتمتعون بحق ملكية الأراضى الزراعية ، وأن كل فرد كانت له الحرية في أن يتصرف فى ملكه بكافة أنواع التصرفات الناقلة للملكية[٢].

كما يذهب الرأى الغالب فى الفقه إلى عدم معرفة القانون الفرعونى لنظام الرق الخاص فى عهد الدولة القديمة - سواء فى تلك الفترة التى سادت فيها النزعة الفردية أم تلك التى انتشر فيها النظام الإقطاعى - وإنه لم يعرف إلا فى عصرى الدولتين الوسطى والحديثة[٣]. ففى عهد الدولة

(١) مؤلفنا: فلسفة نظم القانون المصرى، ص٨٣ .

(٢) دكتور/ مصطفى صقر: مراحل تطور القانون فى مصر، ص ١٤٠ .

• Seidl: Low in the legacy of Egypt , London 1947, p. 198 et s.

(٣) قد يبدو نظام الرق غريباً على الفكر المعاصر، بل ويتنافى مع الأسس الحضارية الحديثة، غير أن هذا النظام كان له مبرراته فى أغلب الشرائع القديمة:

أ- فمن الناحية الاقتصادية كان للرقيق أهميته القصوى باعتباره الأداة الأولى للقيام بالعمليات الإنتاجية. فلم تكن الطبيعة قد تم تسخيرها لخدمة الإنسان، ولم تكن قد اكتشفت مصادر الطاقة التى نعرفها الآن من بخار وكهرباء وغيرها، ولذلك كان ضرورياً اللجوء للعنصر البشرى الأدنى اجتماعياً للقيام بما يحتاجه باقى الأفراد، فالحياة =

القديمة عندما سادت النزعة الفردية كان القانون المصرى لا يعرف نظام الرق الخاص، حيث كان جميع الناس أحراراً لا فرق في ذلك بين الفلاحين والعمال وعظماء الدولة، حيث كانت روح القانون فى عصر الدولة القديمة تميل إلى المساواة. أما فى خلال العهد الإقطاعى، فإذا كان المجتمع قد انقسم إلى طبقتين هما: طبقة الأشراف وطبقة أنصاف الأحرار والتى تتكون من العمال والفلاحين، وإذا كان أفراد هذه الطبقة الأخيرة لا يتمتعون بحريتهم كاملة لارتباطهم برابطة تبعية أبدية بالشريف الإقطاعى، إلا أنهم لم يكونوا من الأرقاء حيث لم تتحول العلاقة التى تربطهم بالأشراف إلى علاقة سيد

= الاقتصادية فى العالم القديم كانت تعتمد إذن على القوة الجسدية الممثلة فى الرقيق بحيث يمكن القول بأن الأرقاء فى العصور القديمة كانوا يقومون بنفس الدور الذى تقوم به الآلة فى العصر الحديث.

ب- ومن ناحية ثانية، فإن الرق كان متفقاً مع نظرة المجتمعات القديمة للأجانب عنها. فمن المعلوم أن من بين أقدم مظاهر الحياة الاجتماعية فى النظم القانونية كراهية المجتمع للأجنبى، وترتب على هذا حرمانه من كافة الحقوق التى يتمتع بها المواطن. فهو معزول من الجماعة السياسية التى ينتمى إليها ويمكن القبض عليه وتجريده من أمواله. ولما كان الأرقاء من الأجانب غالباً، فمن الطبيعى حرمان الأرقاء من مظاهر الشخصية القانونية.

جـ- ومن ناحية ثالثة، فإن الحروب كانت من أهم مصادر الرق، ومنطق الحرب - أو بمعنى أدق منطق القوة - يفرض على المهزوم الخضوع كلية للمنتصر، ويحق لهذا الأخير قتله، ولذلك يكون له من باب أولى الإبقاء على حياته واسترقاقه.

وعلي هذا فلم يكن نظام الرق يمثل نوعاً من الدونية فى أى شريعة قديمة، بل يكاد يكون نظاماً طبيعياً تمليه الحياة الاقتصادية ولا تستقيم بدونه، ويتمشى مع التطور الخلقى ومع القيم السائدة لدى تلك المجتمعات القديمة. دكتور/ طه عوض غازى: فلسفة وتاريخ نظم القانون المصرى، ص١٣١ ومابعدها .

بمسود[١]. وإذا كان الاعتراف بوجود نظام الرق الخاص قد أثار الجدل بين المؤرخين بالنسبة لعهد الدولة القديمة فى مصر الفرعونية، إلا أن الأمر اختلف بالنسبة لعهد الدولة الوسطى والحديثة، فبالرغم من قلة الوثائق والمصادر التى تهتم بهذا الموضوع بصفة مباشرة، إلا أنه بات مؤكداً لدى الباحثين أنه كان لنظام الرق إبتداء من عهد الدولة الوسطى مكانة فى التنظيم الاجتماعى. ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد، أن ظاهرة الرق- كما يشير البعض - لم تمثل شريحة كبيرة من شرائح المجتمع المصرى القديم فى أى عصر من عصور مصر الفرعونية، إذ بقى تملك الرقيق دليلاً على غنى وثراء صاحبه، ولم يصبح الرقيق طبقة يعتمد عليها بصفة أساسية فى المجتمع أو فى النشاط الاقتصادى المصرى[٢].

وقد يبدو للبعض - بمجرد النظرة السطحية البعيدة عن التعمق - أن الفرعون فى ظل نظام الحكم الملكى المطلق فى مصر الفرعونية كان يحكم بما تمليه عليه أهواؤه الشخصية، وأن الشعب لم تكن له أية ضمانات فى مواجهة سلطات الفرعون[٣]. إلا أن النظرة المتعمقة تدفعنا إلى التأكيد بأن العقيدة الدينية التى قامت عليها فكرة الحكم الفرعونى هى ذاتها التى تنفى

---

(١) دكتور / محمود السقا: معالم تاريخ القانون المصرى، الناشر مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ، ص١٦٢ - ١٦٣

(٢) دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ القانون المصرى «دراسة تحليلية للقانونين الفرعونى والبطلمى»، طبعة ١٩٧٨، الناشر دار الفكر العربى، ص٢١٨ .

(3) Arangio - Ruiz: Quelques aprecus sur l'histoire des institutions en Egypte avant l'islam, Rev. Al Qanoun wel Iqtsad, Le Caire 1934, p. 335.

هذا الشك، وتدعونا إلى القول بأن السلطة الفرعونية فى مصر لم تكن مستبدة بل كانت قانونية[١]. حقيقة أن الملك قد جمع بين يديه كل السلطات فى الدولة سواء فى ذلك السلطات الدينية أم الزمنية، إلا أنه في مباشرته لهذه السلطات كان يخضع لمجموعة من القيود نابعة من الأساس نفسه الذى اتخذ منه نظام الحكم سند وجوده، وهو الطبيعة الإلهية للملك. فالعقيدة الدينية التى تأسس عليها النظام السياسى الفرعونى هى ذاتها التى وضعت الضوابط التى تحكم السلطة الملكية وجعلتها لا تستهدف فى نهاية الأمر سوى تحقيق الخير العام للمصريين[٢]. ولما كان الفرعون إلهاً من سلالة الإله حورس إله الخير، فقد وجب عليه أن يسير على درب الخير ومن بديهيات فكرة الخير العدل بين الرعية وضمان حقوق الأفراد والسهر على مصالحهم والعمل على حمايتهم. وهكذا كانت العدالة بمثابة قيد عاش بين مشاعر الحكم وضميره جذبه دائماً نحو صالح المحكومين[٣]. نخلص من ذلك إلى القول بأن سلطة الملك لم تكن مستبدة، ولم تكن طليقة بلا حواجز و حدود، بل كانت الدولة الفرعونية دولة قانونية، رغم الحكم الملكى المطلق، حيث وجدت عدة ضوابط عملت مجتمعة كصمام أمان يعصم الملك من الزلل والاستبداد[٤]. ومعنى ذلك أن الفرعون كان له كل السلطات وعلى نطاق واسع أو مطلق ، ولكنه يمارس ويباشر تلك السلطات من خلال ضوابط، وهذا يعكس لنا أن التأسيس السياسى

---

(١) دكتور/ فتحى المرصفاوى: فلسفة نظم القانون المصرى، ص٧٣ .

(٢) دكتور/ مصطفى صقر: مراحل تطور القانون فى مصر، ص١٤٣ .

(٣) دكتور/ محمود السقا: تاريخ القانون المصرى ، ص٤٠ .

(٤) دكتور/ محمود السقا: تاريخ القانون المصرى ، ص٤١ .

والدينى لنظام الحكم ساعد - إلى حد بعيد - على إيجاد الضوابط ذات الفعالية والتى من شأنها أن تقف فى مواجهة الاستبداد(١).

ومن الشواهد الأساسية التى تؤكد حماية حقوق الإنسان فى مصر الفرعونية. ما يأتى:

أولاً: لعب العامل الدينى دوراً أساسياً فى مصر الفرعونية، ومن هنا كانت العلاقة الوثيقة بين الفكر الدينى والفكر السياسى والقانونى. ولما كان التشريع من صنع الفرعون، والآلهة هى التى توحى إليه بمضمون تلك التشريعات(٢)، من هنا كانت هذه التشريعات متفقة مع مبادىء العدالة والحق(٣).

ثانياً: ارتبط القانون فى العصر الفرعونى بالحالة الاجتماعية، ويقصد بالحالة الاجتماعية نظرة المجتمع إلى أفراده من حيث مدى المساواة بينهم، وكذلك نظرته إلى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات. وقد عرف القانون المصرى القديم المساواة التامة بين أفراده لافرق بين غنى وفقير، ولا بين صاحب مركز مرموق وسواه. ومن هنا كانت نظرة القانون بصفة عامة إلى جميع أبناء الشعب نظرة واحدة(٤).

---

(١) دكتور/ فخرى أبو سيف مبروك: المراحل الأولى لتاريخ القانون فى مصر ، ص ٧٨ .

(2) Pirenne: La loi et les decrets royaux en Egypte sous l'ancien empire, in R.I.D.A.,1957 .

(3) Theodorides: Les limites a` la volonté royale dans l'Egypte pharaonique, Perugia 1981, p. 623.

(٤) برستيد: فجر الضمير، الترجمة العربية، ص ٣٨٧ .

ثالثاً: عرفت المرأة فى مصر الفرعونية مركزاً اجتماعياً وقانونياً مرموقاً. فقد استقر الرأى لدى المتخصصين فى دراسة أوضاع المرأة فى مصر أن المرأة قد تمتعت بمركز اجتماعى وقانونى مرموقين سواء فى محيط الأسرة أو فى أروقة المجتمع(١)، أو من حيث نظرة المشرع إليها، حيث كان يعترف لها بأهلية أداء كاملة- متزوجة كانت أم غير متزوجة- وكان لها الحق فى تملك الأموال، وكانت قادرة على إبرام التصرفات القانونية، فالمساواة كانت تامة بينها وبين الرجل فى هذا الصدد(٢).

---

١) شاركت المرأة المصرية القديمة بقدر وافر فى النشاط الاقتصادى فى كافة صوره، كما شاركت مشاركة فعالة فى أمور الدين والعقيدة، كما كان لها دوراً بارزاً فى السلك الكهنوتى، بل لقد وصلت المرأة فى مصر إلى اعتلاء كرسى العرش أكثر من مرة «نيتوكريس، سبك نفرورع، حتشبسوت»، وبعضهن تولين الوصاية على أبنائهن من الملوك «خنت كاوس، أحمس نفرتارى»، وكملكات زوجات وأمهات لعبن دوراً كبيراً فى الأمور السياسية الداخلية والخارجية «كالملكة تى زوجة أمينوفيس الثالث ووالدة إخناتون».

• Maspero: Life in ancient Egypt and Assyria, London 1889, p.15 .
• Dykemans: Histoire économique et social de l'ancienne Egypte. Paris 1936 .
• Gaudemet: Histoire des institions de l'antiquité, paris 1967, p.65.

وانظر فى تفصيلات ذلك الموضوع:

دكتور/ محمود السقا: المركز الاجتماعى والقانونى للمرأة فى مصر الفرعونية «دراسة تحليلية فى فلسفة القانون»، بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد، مارس - يونيو ١٩٧٥ ، العددان الأول والثانى، السنة الخامسة والأربعون.

(2) Revillout: Precis de droit egyptien comparé aux autres droits de l'antiquité , Paris 1903, p.242 . =

رابعاً: عرف القانون الجنائي الفرعوني فكرة «المسئولية الشخصية» منذ أبعد عصوره[١]، بل لقد وصلت دقة المشرع الجنائي الفرعوني إلى حد عدم تنفيذ عقوبة الإعدام فى المرأة الحامل إبقاءً على حياة الجنين، إذ لا صلة له إطلاقاً بالجريمة التى ارتكبتها أمه والتى استحقت عليها عقوبة الإعدام[٢].

= • Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquité, Paris 1967,p.61 .

(1) Allam: L'apport des documents juridiques de Deir- el Medineh, Bruxelle 1974, p.44 .

(٢) تنطلق فكرة المسئولية الشخصية من أن الجانى مسئولاً عن جريمته، ولكن المشكلة تظهر فى مفهوم الجانى لدى المجتمع. إذ نلاحظ أن المجتمعات البدائية والقديمة كانت ترى فى المجموعة التى ينتمى إليها المعتدى كتلة واحدة لا تقبل التجزئة، ومن ثم ينسحب عليها ككل لفظ جانى، وبالتالى توجه ككل بالعقاب. وقد ظلت هذه الظاهرة سائدة فى بلاد الغرب حتى وقت قريب. إذ كانت معروفة لدى الإغريق حتى القرن الخامس بعد الميلاد، كما عرفت فى بعض أحكام القانون الرومانى، بل وفى القانون الكنسى والقانون المطبق فى أوربا حتى وقت قريب.

- Garraud: Traite theorique et pratique de droit penal, Paris 1935 .
- Glotz: La solidarite de la famille dans le droit criminal en Grece, Paris 1904 .
- Mommsen: Le droit penal romain, Paris 1907 .
- Rabbinowicz: Ligislation criminelle du Talmud, Paris 1876 .
- Esmein: Histaire de l'instruction criminlle en france, Paris 1882 .

وانظر كذلك، دكتور/ فتحى المرصفاوى: المسئولية الجنائية فى القرن الثامن عشر. رسالة دكتوراه بالفرنسية. مشار إليها بمؤلف سيادته : القانون الجنائى والقيم الخلقية. بدون تاريخ، الناشر دار النهضة العربية، ص ١٦٧ .

خامساً: بالنسبة للمصلحة التى كان يرمى المشرع الجنائى الفرعونى إلى حمايتها، نجد أنه قد وصل إلى حماية شاملة، سواء للمصالح العامة أو للمصالح الفردية. إذ عرف المجتمع المصرى القديم حماية القيم الدينية وحماية السلطة العامة والمصلحة القومية، كما عرف حماية العدالة، وحماية النظام الإدراى الدقيق للدولة. أما بالنسبة للأفراد فقد تولى حماية حق الفرد فى ضمان حياته وسلامة بدنه، كما ضمن حماية الشرف والعرض والمال[١].

من خلال العرض السابق يتبين لنا بما لايدع مجالاً للشك أن مصر خلال معظم العصر الفرعونى لم تكن تحكم استبدادياً، وأن شعبها لم يكن خاضعاً لحالة من الاستعباد والجور، بل العكس هو الصحيح وهو أن النظم التى سادت فى مصر القديمة كانت تستهدف العدل وإقرار المساواة بين الناس، وأن نظام الحكم الذى كان متبعاً بها كان أبعد ما يكون عن الطغيان والاستبداد، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن حقوق الإنسان لم تحترم لدى أمة من أمم العالم القديم مثلما احترمت فى مصر الفرعونية[٢].

---

(١) دكتور/ فتحى المرصفاوى: القانون الجنائى والقيم الخلقية، ص ١٧٤ .

(٢) دكتور/ محمود سلام زناتى: حقوق الإنسان فى مصر الفرعونية. بحث منشور بمجلة الدراسات القانونية التى تصدرها كلية الحقوق بجامعة أسيوط. العدد السابع عشر، يونيو ١٩٩٥ ، ص ٢٦ .

المبحث الثانى

حقوق الإنسان

فى شريعة بلاد ما بين النهرين

أطلق الإغريق على السهل المنبسط بين نهرى دجلة والفرات اسم بلاد ما بين النهرين «ميزوبوتاميا Mesopotamia»، وقد ساعدت الظروف الطبيعية والمناخية والبيئة الجغرافية على ظهور مدنيات مبكرة فى بلاد ما بين النهرين منذ الألف الرابعة قبل الميلاد، هذه المدنيات إستطاعت تكوين إمارات مستقلة عن بعضها أحياناً ومتحدة فى أحيان أخرى[١]. فلم تقم فى بلاد ما بين النهرين ولا سيما فى العصور الأولى من تاريخها ممالك واسعة تجاوزت حدودها المدينة الواحدة، بل قام ما يمكن أن نطلق عليه نظام دولة المدن، وهى ممالك صغيرة مركزها مدينة من المدن ولا تشمل حدودها إلا الأراضى التى تحيط بهذه المدينة. ولكن فى عصور مختلفة أفلح بعض الحكام فى إدماج هذه المدن فى كيان سياسى واحد هو الدولة الموحدة أو الإمبراطورية، وكان أهم الدول الموحدة تلك التى تكونت فى الربع الأول من الألف الثانية قبل الميلاد وكانت حاضرتها «بابل» وكان أشهر ملوكها «حمورابى»[٢].

وقد اعتمد النظام السياسى فى بلاد ما بين النهرين على فكرة الحكم

---

(١) دكتور/ مسعد قطب، دكتور/ سليمان هاشم: محاضرات فى تاريخ النظم القانونية والاجتماعية «أهم الشرائع القانونية القديمة»، طبعة ١٩٩٧ / ١٩٩٨، ص ١٥ .

(٢) دكتور/ عبد الكريم نصير: محاضرات فى نظم بلاد النهرين، طبعة ١٩٩٧، ص ٤٣ .

الإلهى المطلق، فـالسلطة والأمر كله بيـد الإله وتقاليـد الحكم فى مسـتودع أسراره يهبها لمن يشاء من عبـاده الصـالحين، ولهذا فإن الملك ليس إلا خليفة للإله ينوب عنه على الأرض ويمثله أمـام البشر ينقل إليـهم مشيئـته وإرادته وفى نفس الوقت فإنه نائب عن شعبه أمـامه، فالملك احتل فى فلسفة الحكم مكان الوسـيط بين البشر والإلـه، فهو همـزة الوصل ونقطة التلاقـى ما بين عالم الأرض وعالم السماء(١).

وبسـبب هذا الطـابع الإلهى للمـلك والأصل الدينـى لحكمــه تمتع بصفـات مطلقة تجاه شـعبه لأنه يمـثل الإله، فهو فـوق البشر ولا يشـاركونه السلطة أو القـرار ولا يملكون له تعقـيبـاً أو حسـاباً. فالإله وحـده هو الذى يستطيع مـحاسبته لأنه مـسئول أمامه دون سـواه عن أخطائه. وقد انعكست هذه الصـبـغـة الدينيـة للحكم على سلـطات الملك. فـهـو الكاهن الأعلى، وبصفـته هذه يتخـذ كل ما يلزم لخدمـة الآلهة والقيام بشـئونها، فـهو الذى يتـولى تعيين الكهنـة أو الكبار منهم على الأقـل الذين ينوبون عنه- كل فى معبده- فى تقديم القرابين وأداء الشعائر الدينية المختلفة(٢).

وكان الملك يعتبر القائد الأعلى لـلجيش، وربما كان هذا العمل أساساً سبب وجوده، فكان عليه أن يحارب بصورة مستديمةعلى رأس جيوشه وكان من النادر أن تنقضى سنة دون أن يخـوض الملك فيها حـربا.وكان الملك نادراً

---

(١) دكتور/ عبد المجيد محمد الحفناوى : تاريخ النظم الاجتماعية القانونية، طبعة ١٩٧٢ / ١٩٧٣، ص ٣٧٨ .

(٢) دكتور/ محمود سلام زناتى: النظم الاجتـماعية والقانونية فى بلاد النهرين وعند العرب قبل الإسلام، طبعة ١٩٨٦ ، ص ١٠١ .

مـا يلقى زمـام الجيش إلى نائـبه، وربما كـان هذا النائب هو القـائد الفـعلى للجـيش. إلا أنه كان عليـه أن يتوارى خـلف شخـصيـة الملك الذى تبشـره الآلهة بالنصر والغلبة[١].

وكـان الملك هو المشرع الوحـيـد فى الدولة. وكان الملك من خـلال وظيفـته التـشريعيـة يعبر عن الإرادة الإلـهية التى توحى له بالتـشريع، فـهو وحـده الذى يستطيـع أن يتلقى هذه الإرادة الإلهـية وينقلهـا لشـعبـه، وهو الوحيد أيضاً الذى يملك تفسيرها[٢].

---

(١) دكتور عبد الكريم نصير: محاضرات فى نظم بلاد النهرين. ص ٤٨ .

- Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquité, Paris 1967, p.30 .
- Cardascia: La royaute en Mesopotamie, Bruxella 1970, p.335 .

(٢) من الجـدير بالملاحظة فى هذا الصدد، أنه بالـرغم من الطابع الإلهى للقـانون وصـدوره بإيحاء من الإله وتـصوير الملك وهو يتلقى نصـوصه منه وبالتالى نسبتـه إليه، إلا أنه لم يكن قانوناً دينياً خالصاً، بل كان قانوناً علمانيـاً تشيع بين جنباته النبرة الزمنية عالية. فهو لم يكن أكـثـر من وسـيلة لإقـرار السـلام الاجـتـمـاعى بين الناس وضـبط عـلاقـاتهم وحصولهم على ظروف معيشية مناسبة وتنظيم للعدالة على نحو تكون قادرة معه على احترام حـقوق كل فرد والتزامـاته. أما الصبغـة الدينية للقانون فهى خـاصة من خواص القانون فى الـشرق كله، حيث تعـتبر القـوانين هى الإرادة الإلهيـة التى عبر عـنها الملك ولكنها ليست تشريع دينـى بالمعنى الدقيق كالشريعة الموسوية أو الشريعـة الإسلامية من بعدها. فالملوك هم الذين يضعون القوانين للناس ويطبقونها عليهم ويلزمونهم باحترامها بما يقررونه فيها من اجراءات وضعية حالة.

دكتور/ صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. ص ٢٣٢ .

دكتور/ عبد المجيد محمد الحفناوى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٢٠٧ .

كمـا كان الملك هـو الرئيس الإدارى والتنفيـذى الأعلى فى الدولة، وبهذه الصفـة خضعت الإدارات المختلفة لـسلطته مباشرة وذلك سـعياً لأن يسود دولته الأمن والاستقرار من خلال جهاز إدارى على درجـة عالية من التشعب والتعقيد غطى مرافق البلاد الإدارية ومشروعات الخدمات والمنافع العامة والأشـغال العموميـة. وكان هو الذى يمثل الدولة رسمياً أمـام غيرها من الدول، ويستقبل سفرائها وممثليها ويبعث بسفراء بلاده إلى تلك الدول، وهو الذى يعـقـد المعـاهدات ويبـرم الـصلح ويعـرض الـسـلام ويعلن الحرب[1].

وكان الملك - فضلاً عن ذلك - القاضـى الأعلى فى البلاد، وبصفته هذه يعتبر المرجع الأخير للقـضاء، وهو يباشر اختصاصه القـضائى - فى معظم الأحوال- بالإشـراف على الهيئات القـضائية، ولكنه قد يقـوم أحياناً بنظر الدعوى والفصل فيها بنفسه[2].

وقد عـرفت بلاد ما بين النهرين - كـغيرها من المجـتمعـات القديمة- نظام الرق منذ أقـدم العـصور، وكـان الأرقـاء يشكلون الطبـقة الـثالثـة فى المجتمع بعـد الأحرار والعـامة. وقـد تعددت مـصادر الرق فى بلاد مـا بين النهـرين، وكانت الحـرب أهم مـصدر للحـصـول على الأرقاء، كـما كـان الشراء وسيلة شائعة للحصـول على الأرقاء. ومن الجدير بالذكر أن الأرقاء

---

١) دكتـور/ مسعـد قطب، دكتور/ سليـمان هاشم: محـاضرات فى تاريخ النظم القـانونية والاجتماعية «أهم الشرائع القانونية القديمة»، ص ٢٢ .

٢) دكتـور/ محمود سـلام زناتى: النظم الاجتماعـية والقانونيـة فى بلاد بين النهرين وعند العرب قبل الإسلام، ص ١٠٣ .

فى بلاد مـا بين النـهـرين لم يكونوا دائمـاً من الأجـانب، فكـان من الممكن استرقـاق المواطنين . فهناك حـالات ترجع إلى دولة «أور» لمواطنين أحـرار تحولوا إلى رقـيق إما لأنهم باعـوا أنفسـهم بسبب الدين أو الجـوع وإما لأن آبائهم باعـوهم وهم أطفـال لشدة فـقـر الآباء، وإما لأن الـدائنين استـولوا عليهم لعجزهم عن الوفاء بديونهم. كذلك كـان تناسل العبيد أحد مصادر الرق، فكان العبد يرث هذه الصفة بميـلاده من أبوين يحملان هذه الصفة أو على الأقل من أم تحملها(١). ويتضح منه نصوص المدونات العراقية القديمة. ومن وثائق التـعـاملات الـتى تمت فى القـديم، أن الرقيق كـانوا صـورة من صور الأموال، وهكذا كـانوا محل للحق، وبالتالى كان فى سلـطة مالكيهم التصـرف فيـهم بأية صورة من صـور التصرف فـقد كـان ذلك حقاً مـطلقاً للسيـد(٢). وجميع القـوانين العراقية القديمة أوردت الرقـيق ضمن جملة ممتلكات الفـرد أو الدولة أو المعـبد. وقـد أشـار قانون حـمـورابى إلى حق المالك فى تأجير الرقـيق المملوك له للغيـر أو تقديمه كـرهن. وكان الرقـيق يحمل علامـة خاصة «وشم» تبيّن أنه مملوك لغيـره، وقد نظمت هذه المسألة نصوص صريحة فى مدونة «حمورابى»(٣).

وقد تميـز المجتمع العراقى القـديم بظاهرة الانقسام الطبقـى، ولازمته طيلة العـصور سواء قـبل العهـد البابلى أم خلاله أم بعـد ذلك تحت الحكم الأشـورى ثم الكلـدانى وظل الحـال كـذلك خـلال العـصـرين الفـارسى

---

(١) دكتور/ عبد الكريم نصير: محاضرات فى نظم بلاد النهرين، ص ١٧ .

(2) Driver: Bady lonian laus, Oxford 1955,p.271 .

(3) Oppenheim: Ancient Mesoptamia, Chicago 1964,p.75 .

والإغريقى. ولم يكن ذلك التقسيم الاجتماعى مجرد مسألة اجتماعية تؤدى إلى أوضاع شرفية. بل ترتب على التفرقة الطبقية آثاراً قانونية تتعلق بنظرة القانون إلى الأفراد وتحديد حقوقهم والتزاماتهم(١). وقد ظهر ذلك جلياً فى قانون «حمورابى» الذى كرس تقيم المجتمع إلى طبقات اجتماعية، وجعل لكل طبقة معاملة قانونية خاصة، ورتب تفرقة المعاملة طبقاً للطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها الفرد. وبذلك فإن قضية المساواة ومركز الفرد فى المجتمع لم ترد بخلد حكام بلاد ما بين النهرين.

ومن الشواهد الأساسية التى تؤكد إهدار حقوق الإنسان فى بلاد ما بين النهرين، ما يأتى:

. أولاً: كان الملك فى العراق القديمة مجرد ممثل للإله فى الأرض. أو وسيط بين الإله والبشر. ومن هنا لم يكن الملك في العراق القديم ينبوعاً للعدالة ومصدراً للحق كما كان الحال بالنسبة لفراعنة مصر، فقد وقف وضع الملك العراقى عند حد كونه مفوضاً من قبل الآلهة لنشر العدالة وإصدار القوانين وتطبيقها والعمل على تنفيذها(٢).

---

(١) دكتور/ صوفى أبو طالب : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، ص ٢١٤ .

دكتور/ فتحى المرصفاوي: تاريخ الشرائع الشرقية «القانون العراقى»، الناشر دار النهضة العربية ، ص ٢٦ .

(2) Theodrides: A propos de la loi dans l'Egypte pharonique, in R.I.D.A, 1967, p.138 .

• Speiser: Authority and law in Mesopotamie, J.A.O.S.,1954,p.12.

ثانيـاً: عرف القـانون العـراقى القديم فى عـصوره المخـتلفـة تقسـيم الأحرار إلى طبـقتين. وكـان لتلك التفـرقة إنعكاس على نظرة الـقانون إلى الأفراد وتحديد حقوقهـم والتزاماتهم، وبذلك انعدمت المساواة فى ظل ذلك التقسيم الطبقى[١].

ثالثاً: كانت المرأة في العراق القديمة فى مركـز اجتماعى وقانونى غير متساو مع الـرجل، حيث كانت خاضعة لسلطة الرجل - بالرغم مـن تمتعها بأهلية أداء كاملة[٢] - إذا كانت تحت سيطرة رب أسرتها ثم تخرج لتدخل فى نطاق سـيـطرة زوجـهـا[٣]. ويبـدو ذلك واضـحاً بجـلاء فى القـانون الآشورى ، فرب الأسـرة له سلطة قضائيـة على زوجته وأيضاً على ابنته، بل إن الزوجة تدخل أيضـاً تحت سـلطة حميـها الذى يفرض عليـها الزواج من أحد أقارب زوجـها المتوفى، بل إن خضوع المرأة لهـذه السلطة الجديدة يقع حتى لوبقيت تلك المرأة مقيمة فى بيت أسرتها الأصلية[٤].

رابعاً: عـرف القانون العـراقى القديم بعض الصـور التى تشكك فى مدى التـزام المشرع الجنائى بمبدأ «المسئولية الشخصـية»، فعلى سبـيل المثال قتل ابن المهندس الذى قـام ببناء بيت تهدم مسـبباً مـوت ابن صاحب ذلك البيت، وحالة من يعتدى بالضرب على إبنة «ويلو» مما أدى إلى إجهاضا ثم.

---

(١) دكتور/ فتحى المرصفاوى: القانون الجنائى والقيم الخلقية، ص ١٥٨ .

(2) Monier: Histoire des institutions et des faits sociaux, Paris 1955, p.55 .

(3) Szlechtes: Les lois d'Eshnunna, Paris 1954. p.78 .

(4) Cardascia: les lois Assyriennes, Paris 1969. p.63 .

موتهـا يحكم بإعدام ابنة القاتل، والاعـتداء الذى يؤدى إلى إجهـاض امرأة متـزوجة يحكم بإجهاض زوجـة المعتدى، وفى حالة اغـتصاب فتـاة عذراء يحكم بدفع زوجة المعـتدى إلى الدعارة. فى كل هذه الحالات من يـتعرض للعقـاب لـم يكن له يد فى ارتكاب الجـريمة، مما يمثل ابتعـاد عن تطبيق مـبدأ «المسئولية الشخصية».

خامساً: كان المشرع العراقى يجعل من الاعتداء على المال أمراً أجدر بالحماية من الاعتداء على الروح فى كـثير من النصوص، وهذا يكشف عن أن المصلحة المالية كانت مغلبة على مصلحة الحفاظ على النفس(١).

سادساً: اتسمت مدونة «حورابى» بالقسـوة البالغة، فمن جهة أخذت بنظام القصـاص على إطلاقه مما أدى إلى الإفراط فى تطبيق العقوبات البدنية على حساب العـقوبات المالية. ومن جهة أخرى لجأ قـانون «حمورابى» إلى عقـوبة الإعدام فى كثـير من الحالات (٣٤ حـالة)، وكانت عقـوبة الإعدام تطبق فى حالات لا تتلائم مع الفعل المجرم، كـما كانت طريقة تنفيذ أحكام الإعـدام قاسـية أيضـاً (الإغـراق ، الحرق، الخـازوق). كمـا كـانت عقـوبة التشـوية منتشرة وشائعـة فى تلك المدونة، وكانت عقـوبة القطع تطبق حتى على الأطفال الذين لم تكتمل مسـئوليتهم(٢). وبذلك فإن «حـمورابى» لم يعر أى اهتمام على الإطلاق لحقوق الفرد قبل الدولة.

---

(١) دكتور/ فتحى المرصفاوى: القانون الجنائى والقيم الخلقية ، ص ١٧٥ .

(٢) دكتور/ صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. ص٢١٢ .

دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ الشرائع الشرقية «القانون العراقى»، ص ٧٧ .

الفصل الثانى
حقوق الإنسان
فى أهم الحضارات الغربية القديمة

تعد أهم حضارتين شهدتهما أوربا فى العصور القديمة هما الحضارة اليونانية «الإغريقية» والحضارة الرومانية، وسوف نرى فى هذا الفصل مدى معرفة هاتين الحضارتين لفكرة حقوق الإنسان من عدمه.

المبحث الأول
حقوق الإنسان
فى القانون الإغريقى

كان للإغريق حضارة عريقة بلغت شأواً بعيداً فى مجال التنظيم الاجتماعى والسياسى، فضلاً عن مجال الفكر الفلسفى . وقد كان للفكر الفلسفى اليونانى القديم تأثيراً كبيراً فى ثقافات الشعوب المختلفة حيث حقق انتشاراً واسعاً فى أرجاء العالم، فمارس أكبر تأثير له على المجتمع الرومانى القديم[1]، ثم على المجتمعات الأوربية كلها بالإضافة إلى اتصاله بالشرق

---

(١) انظر فى تفصيلات ذلك الموضوع: =

وتفاعله مع حضارة وفكر المسلمين[١].

وقد اعتقد اليونانيون أن دولة المدينة هى الوحدة الطبيعية والصحيحة للمجتمع الإنسانى، وعرفوا أن مثل هذا النظام لم يتوافر لشعوب أخرى، ولو بدا هناك حاجة لمناقشة هذا فى اليونان، فليس عليهم إلا أن يقارنوا هذا النظام بالماضى، حيث عاش الناس فى القرى دون نظام واستقرار قادرين فقط على إرضاء حوائجهم بالكاد. وأدركوا أن دولة المدينة هى تطور طبيعى، تطور بالنسبة للأسرة أولاً ثم تطور للقرية بعد ذلك، وأن لها مزايا الاثنين دون قيودهما، ولم يتطلعوا إلى ماوراءها التماساً إلى وحدة أشمل، وحتى فى القرن الرابع قبل الميلاد- وقبل فترة طويلة من توحيد اليونان كلها وأجزاء كبيرة من آسيا تحت سيادة «الإسكندر الأكبر»- كان «أفلاطون» و«أرسطو» يعتبران نظام دولة المدينة الغاية المنطقية للتطور الاجتماعى، وأقاما مفاهيمهما لنموذج المجتمعات على أساس من هذا النظام[٢].

= دكتور/ محمود السقا: أثر الفلسفة فى الفقه والقانون الرومانى فى العصر العلمى. بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد على أربعة أعداد متتالية ابتداء من السنة الحادية والأربعون، العددان الثالث والرابع، سبتمبر - ديسمبر ١٩٧١ .

دكتور/ على حافظ: أساس العدالة فى القانون الرومانى، طبعة ١٩٥١ ، الناشر لجنة البيان العربى.

(١) انظر تفصيلات ذلك الموضوع:

دكتور/ مصطفى صقر: فلسفة العدالة عند الإغريق وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام، طبعة ١٩٩٦ / ١٩٩٧ . الناشر مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة .

(٢) س.م.بورا: التجربة اليونانية، ترجمة الدكتور/ أحمد سلامة محمد السيد، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب. مجموعة الألف كتاب الثانى (٦٧) ، طبعة ١٩٨٩، ص١٠٧ .

=

والكلمة اليونانية «polis» بمعنى «المدينة» هى الأصل الذى اشـتقت منه كلمـة «Politics» بمعنى «السياسة» ، ويعد هذا أمـر طبيعى ومعقول

= وقد عبر «أرسطو» عن قوة وفاعلية نـظام دولة المدينة بقوله: «لقد ظهر هذا النظام إلى حيز الوجود من أجل الحياة لا غير، ثم بقى موجوداً من أجل حياة خيرة».

ولقد أعطى بعض الشراح لفكرة «المدينة» أهميـة قصوى فى تاريخ الإغريق، حيث يرى «إيمـار Aymard» أن الحضارة الإغريقية القـديمة فى جوهرها حضارة «مدينة»... ثم يقـرر: «إن المدينة هى دولة ولكن ذات أبعـاد أصـغر، فـالإقليم فـيهـا ليس هو العنصـر الأسـاسى، وإنما الشعب، وإن هذا الشعب ينبغى أن يتكون من عدد معقول من الأفر د لا بالصغير جداً ولا بالكثير جداً». انظر فى تفصيلات هذا الرأى:

- A.Aymard, J. Auboyer: L'orient et la Gréce antique, Paris 1985,p.303 .

وانظر فى تفصيلات نشأة نظام دولة المدينة، وخصائص هذا النظام:

بحثنـا: النظرية الدسـتورية للديمقراطيـة الأثينية، المنشـور بالمجلة العلميـة لكلية الشـريعة والقانون بطنطا، العدد الرابع عشر. ٢٠٠١ ، ص ٦٠٤ وما بعدها.

- Michell (H.) : The ecoromics of ancient Greece, Cambridge 1940.
- J. Maillet: Institutions politiques et sociales de l'antiquité, Paris 1967, p.14 et s .
- Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquité, Paris 1967, p.14 et s .
- Salmon: La population de la Grece antique, 1959, p.448 et s .
- Meishelheim (F.M.) : An ancient economic history, T.II, Trad francaise, Stevens, Leieen, 1964 .
- J. Ellul: Histoire des institutions, Paris 1979, p.13 et s .

- فى نظر الغربيين - فأثينا هى التى عرفتنا إمكانات «المدينة الديمقراطية»[١]. والسائد لدى الشراح أن دولة المدينة فى أثينا كانت عنواناً لأفضل نموذج للدستور الديمقراطى، وأن طابع أثينا الديمقراطى يكمن فى المساواة والحرية. بيد أن الحرية والمساواة لا تتحققان إلا بتوافر مستوى من الوعى العام يرى مصلحة المجتمع بأسره مرتبطة بهذين المبدأين، وكان الشعب الأثينى قد بلغ هذه الدرجة من الوعى العام. فالديمقراطية تمتاز بخاصة يعبر عنها من اسمها، من حيث هى اشتراك جميع المواطنين بوصفهم هذا فحسب فى ولاية السلطة العليا، وتلك ميزة لا تستقيم إلا علي دعامتين هامتين هما: المساواة والحرية[٢].

ويقصد «بالمساواة» أن جميع المواطنين أمام القانون سواء، فيخضع الحاكم والمحكومون لأحكام القانون، وأن القانون واحد بالنسبة لهم جميعاً، والقانون مصدره الشعب فهو الذى يشرعه من خلال مجالسه المختلفة، ولذلك فهو يخضع له مختاراً [٣]. فالمساواة أمام القانون عند الأثينيين تفترض أن تكون السيادة للقانون، وأن تكون كلمته هى العليا، وتدين كل الأجهزة بالولاء له وتسهر كلها لضمان التطبيق السليم لقواعده، ويعتز المواطنون جميعاً بأنهم يخضعون لسيادة القانون وحده وليس لإرادة

---

(١) كافين رايلى: الغرب والعالم، القسم الأول، طبعة ١٩٨٥، الناشر المجلس الوطنى للثقافة والآداب بالكويت، ص ١٠٤ .

(٢) بحثنا: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، ص ٦٤٧ .

(٣) دكتور / محمد علي الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، طبعة ١٩٩١ / ١٩٩٢، الناشر الولاء للطبع والتوزيع بشبين الكوم، ص ٣١ .

بشرية فردية كانت أو جماعية[١].

وقد اختلف الفقه فى محاولة التعرف على السند الحقيقى لسيادة القانون، وما يترتب على ذلك من تحديد لطبيعة القانون ومصدر قوته الإلزامية. فذهب البعض إلى أن القانون يعتبر عملاً إنسانياً محضاً، فهو تعبير عن إرادة واضعية وهم الذين يلزمون أنفسهم به. ولأنه ذو طبيعة إنسانية فإنه يمكن أن يأتى مخالفاً لقواعد أخرى أكثر منه سمواً، كالقواعد العرفية الموروثة عن الأجداد أو قواعد الدين[٢]. ويذهب البعض الآخر إلى إضفاء الصفة الدينية على القانون الأثينى، حيث أن الأصل لدى الإغريق أن القانون منزل من السماء، ومن ثم ظهر وثيق الصلة بالدين، وأن هذا الارتباط بين القانون والدين هو الذى يبرز فكرة سيادة القانون. ففكرة ربط القانون بمصدر سماوى كانت حرية أن تدعم فكرة سيادة القانون عند الإغريق. كما أن فكرة سيادة القانون لا تستقم على وجهها الصحيح إلا بجعل المبادىء القانونية الأساسية فوق متناول الهوى، وخير ما يمكن إسناد القانون إليه ليكون فوق الأهواء لهو المصدر السماوى بشرط أن يكون الإسناد صحيحاً وأن يحاط بضماناته[٣]. بينما يذهب رأى ثالث إلى أن

(١) دكتور / محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، طبعة ١٩٧٤، ص ٢١٢. ويرى سيادته أن سيادة القانون ليست ميزة مقصورة على الديمقراطية وحدها، فهى الروح الذى لا حياة بغيرة لكل نظام سياسى صالح. انظر مؤلف سيادته السابق، ص٢٢٦.

(2) Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquité, Paris 1967, p.159.

(٣) دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٢١٤ - ٢١٥. =

الأقرب للتعبير عن واقع الحال هو أن القانون الأثينى كان عملاً إنسانياً يستند فى أساسه إلى الدين وإلى الأعراف الموروثة عن الأجداد، فالدين والعرف يمثلان أسس التنظيم الاجتماعى فى كافة المجتمعات الأولى، والمجتمع الأثينى لا يمثل استثناء فى هذا الصدد، أما التشريع فهو مصدر حديث نسبياً للقانون -وهو المقصود بالقانون كعمل إنسانى- ويصدر التشريع بالفعل عن إرادة الجماعة بل هو تعبير عنها، ولكن ظهور التشريع كمصدر جديد للقانون لم يعن أبداً محو المصادر الأقدم منه وجوداً ، ولذلك فإن الدين والعرف قد بقيا كمصدرين للقانون جنباً إلى جنب مع التشريع، وما حدث يمكن أن نطلق عليه إعادة توزيع الأدوار بين المصادر الثلاثة «الدين والعرف والتشريع»، فيكون الدين والعرف مصدرين - على تفاوت فى أهمية دور كل منهما من مجتمع لآخر - للثوابت الاجتماعية يضمنان استقرار الجماعة، أما التشريع فيكون دوره إيجاد الحلول المناسبة لكل تطور إجتماعى ليضمن بذلك تقدم الجماعة دون أن يخالف الدين أو العرف إلا فيما ندر. فالقانون الأثينى إذن يجمع بين العمل الإنسانى والمصدر السماوى شأنه فى ذلك شأن أغلب القوانين[١].

= ويستطرد سيادته فيقول: «والحق في هذا الشأن، أن الإسناد عند الإغريق لم يكن سليماً، ولكن ضاوع حاجات الناس فترة محدودة، لأن المبادىء المسندة للمصدر السماوى كانت أول الأمر تعبيراً عن واقع معين سرعان ما تغير، ثم أخذ التجديد يشوب القديم منحشراً فى أهابه متصفاً بصفته. وسرعان ما أخذ الفلاسفة يكشفون للناس أن قانونهم عمل إنسانى لا شأن للسماء فيه، ومن ثم فهو صنيعتهم لا سيدهم، وأنهم حقيقون أن يغيروا فيه ما أرادوا متى شاءوا». انظر مؤلف سيادته السابق، ص ٢١٦ .

(١) دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، ص ٣٢ - ٣٣ .

ولم يعرف الأثينيون المساواة المطلقة بين الأفراد[١]، وإنما قصدوا بالمساواة فى هذا الصدد أن يكون المواطنون سواء أمام القانون، ومن لم يتمتع بصفة المواطنة لم يثبت له الحق فى المساواة، فهى إذن ديمقراطية مغلقة، حيث فئة قليلة فقط هى التى تمارس الحكم دون أن تكون هناك مساواة فعلية حتى بين الأفراد الأحرار[٢]. فقد ميز الأثينيون بين ثلاث طوائف من الأفراد قاطنى أثينا: الأحرار، والأجانب المستأمنين، والرقيق[٣]. ولم يعترف بصفة المواطنة لكل من الأجانب والرقيق، ولم يتم الاعتراف بها أيضاً لكل الأحرار ولكن لمن يشترط فيه منهم شروط معينة وهى: الميلاد لأبوين

---

(١) فى بداية الأخذ بالنظام الديمقراطى، فهم الأثينيون المساواة على أنها غير مطلقة، فهى لاتغفل التفاوت الطبيعى فى المواهب والقدرات، ثم تدرج بهم منطق الانطلاق فى أعمال الديمقراطية إلى أقصى مؤداها إلى زعم الأخذ بالمساواة المطلقة. ومن ثم كان إنكار المفكرين والفلاسفة بوجه خاص للنظام الديمقراطى فى تطوره المغرق، فاعتبروه نوعاً من أنواع الاستبداد تطغى فيه الكثرة غير المؤهلة - بل غير الواعية وإنما تسير وراء من يتقن كيف يخدعها - على القلة الموهوبة بالعلم والقدرة. كما يستبد الفرد الطاغية بالجماعة سواء بسواء. دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص٢٣٣ .

(٢) دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، ص ٣٣ .

(٣) أوضح الأستاذ «Jacoues Ellul» أنه خلال القرن الخامس قبل الميلاد بلغ عدد الأحرار خمسى عدد السكان، بينما بلغ الأجانب المستأمنين خمس عدد السكان، وبلغ عدد الرقيق الخمسين الأخيرين.

• J.Ellul: Histoire des institutions, Paris 1970 , p.108 .

أثينيين، بلوغ سن الثامنة عشرة، الذكورة، أداء فترة الخدمة العسكرية الإلزامية (مدتها عامان)، والقيد بسجل المدينة[١]. فالمساواة تثبت - نظرياً- لكل من توافرت له هذه الشروط، بيد أنها - عملياً- قيدت بشروط أخرى منها ما يتعلق بالسن ومنها ما يتعلق بالثروة ومنها ما يتعلق بالمهنة[٢].

وفيما يتعلق بصور المساواة، التى عنى الفقه الإغريقى بإبرازها وإلقاء الضوء على مضمونها، فهى: المساواة فى المشاركة فى الحكم، المساواة أمام القانون حيث أن للمواطنين جميعاً الحق فى التمتع بحماية القانون ولا فرق فى الخضوع للقانون وفى الإفادة من مزاياه بين صغير وكبير أو غنى وفقير أو شريف مرموق ومسكين مغمور، والمساواة فى حق المشاركة فى الشورى بالتعبير عن الرأى سواء كان ذلك بالكلام المكفول الحق فيه لكل مواطن فى «الجمعية» أم كان بالمشاركة في التصويت على ما يتخذ من قرارات، والحق فى أن ينال كل مواطن من المناصب ما تؤهله له صفاته الشخصية وخبراته المكتسبة[٣].

---

(1) Claud Vatin : Citoyens et noncitoyens dans le monde grece, sté d'éd d'enseignement superieur, Paris 1984, p.58 et s.

(٢) اشترط لعضوية بعض المجالس- ومنها على سبيل المثال مجلس الخمسمائة- أن يتراوح سن العضو بين ثلاثين وخمسين سنة، وألا يكون قد دخل فى طور الشيخوخة الذى يجعله من الشيوخ المعافين من الأعباء العامة. كما اشترط حد أدنى من الثروة المالية أو العقارية ، وأيضاً ألا يكون من صغار التجار والحرفيين. دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، ص٣٥ .

(٣) دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٢٣٥ .
- Marcel Prelot: Histoire des idées politiques, Paris 1966, p.30 et s.
- J.Ellul: Histoire des institutions, Paris 1979, p.115 .

وقد كـان الشعب اليـونانى القديم يعشق الحـرية السيـاسية وسـيادة القانون، والحرية ضد الاستبداد[١]، فالحرية هى الهدف الذى يتوخاه النظام الديمقــراطى، وهى شـديـدة الارتبـاط بالمســاواة، حيـث لا حــرية بدون

---

(١) تثير قضية الحرية مسألة أساسية تتعلق بين الفرد والسلطة، وهى كيفية التوفيق بين حق الفـرد فى الحرية وخضوعه فى الوقت نفسه للسلطة. وقد انحاز مفكرو الإغـريق فى كتاباتهم للسلطة على حساب الفرد، فـذهبوا إلى أن الحرية بالنسبة للفرد لا تعنى إلا أن يعيش فى مـدينة حرة، أى أن الحـرية تتمثـل فى نظرهم فى عدم الخضـوع لحكم أجنبى، وأن الفرد لا ينبـغى له إلا أن يطيع القوانين. فـهو قد سـاهم فى وضعهـا وخضوعـه لها بالتالى سيكون عملاً إرادياً.

ومن الناحية العمـلية فقد وضع الأثينيون الحلول الآتية: التأكـيد على أن كل مواطن هو سيد فـى منزله، فيتصـرف فى إطار المنزل كيفمـا يشاء دون أية رقابة عليه مـن أى جهة. الاعتـراف بحق المواطن فى المعارضـة ضد أى قرار أو حكم يمس مـصالحـه، فيمـا عدا القرارات السيادية التـى تتعلق بالمدينة عامة. الاعتراف بحق المواطنين فى مـراقبة الحاكم، وذلك بإلزام الحكام بإعـداد تقارير عند انتـهاء مـدة ولايتهم عن الأعـمال التى أنجـزوها خلال فـترة عـملهم لمناقـشتـها أمـام جمـوع المواطنين فى جمـعيـة المواطنين. حق تولى الوظائف العـامة، والمسـاهمـة بذلك فى ممارسـة السلطة العامـة. منع تجـديد فتـرة ولاية الحكام، لإتاحـة الفرصـة أمـام أكبـر عدد ممـكن من المواطنين لتولـى مهـام الحكام. منح المواطنين دعوى الحـسبة، وهى دعـوى يجوز لأى مواطن أن يرفـعها لإلغـاء أى قرار أو لتصحيح وضع يمس الجماعة أو النظام العام، حتـى ولو لم يكن له فيها مصلحة مباشرة.

دكتور/ محـمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطيـة الأثينية القديمة وتطورها، ص ٣٧ .

دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٢٣٧ .

- Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquité, Paris 1967, p.160 .

مساواة[١]. ولما كان النظام الديمقراطى فى أثينا يقوم على دعامة الحرية، فقد اكتسبت الحرية عدة معان[٢]: فالحرية بمعنى البراءة من الرق وهى بذلك تعد أحد شروط اكتساب صفة المواطنة(٣)، وقد تعنى الحرية قدرة الأفراد على الاختيار الحر لنظامهم السياسى وعلي أن يباشروا بأنفسهم أمور الحكم وهو ما يعرف بالحرية السياسية، كما أن الحرية تعنى أيضاً قدرة الفرد على التصرف فى حياته الخاصة كما يحلو له وهو ما يعرف بالحرية الشخصية[٤].

وإذا حاولنا تأصيل فكرة «الحرية السياسية» فى ديمقراطية أثينا، وبيان الفرق بينها - كنظرية- وبين ما أمكن إعماله منها تطبيقاً، فإننا نجد مؤداها النظرى ألا ينفرد أحد بحكم أحد بل يشارك جميع المواطنين فى مباشرة الحكم، أو على الأقل أن يكون الحكم دولة بينهم جميعاً، وأن يكون ما يحكمهم من قواعد قد تقرر بإجماع المواطنين. بيد أن التطبيق لم يكن على هذا النحو من التحديد، ذلك أن المشاركة فى الحكم قد يكفى فيها المشاركة بالرأى، ومن ثم كانت حرية الرأى وكفالة الحق فى التعبير عنه أحد

---

(١) دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، ص٣٦.

(2) G.Glotz: La cité grecque, Paris 1953,p.153-164 .

• J. Ellul: Histoire des institutions, Paris 1970. p.106 - 108 .

(3) Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquité, Paris 1967, p.160 .

(٤) دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، ص ٣٦.

مسلمات الديمقراطية الأثينية، واشتراط الإجماع فى اتخاذ القرارات يجعل أكثرها مستحيلاً عملاً، ومن ثم كان من مبادىء النظام الديمقراطى الاكتفاء بموافقة الأغلبية(١). من هذا النظام الإغريقى اشتقت الديمقراطية اسمها، إذ هى حكم الشعب بالشعب، وبه يضرب المثل عادة فى الديمقراطية المباشرة.

ومن الشواهد الأساسية التى تؤكد حماية حقوق الإنسان فى أثينا، ما يأتى:

أولاً: ضمنت غالبية المدن الإغريقية لمواطنيها الحقوق المدنية مثل «حرية الكلام»، وهو حق مقرر لكل مواطن يريد أن يخاطب مجلس الشيوخ أو جمعية المواطنين أو محلفى المحكمة. وقد ظهر ذلك جلياً بموجب الإصلاحات التى قام بها «كلستين Cleisthenes»(٢).

---

(١) «ومع ذلك لم تكن حرية الرأى مطلقة فى الديمقراطية الأثينية، فمبادرة المواطن إذا ترتب عليها اتخاذ قرار مخالف للقانون أو للمصلحة العامة يعرضه لخطر كبير، كما أن بلاغة المواطن فى التعبير عن رأية وقدرته على التأثير الكبير فى جمهور الموطنين قد يجعله مخشى الخطر على النظام الديمقراطى ويعرضه - لمجرد القدرة أو توهمها - للنفى. والأغلبية هذه التى تجعل الديمقراطية إرادتها قانوناً تفرضه على الجميع، ليست أغلبية أهل الرأى والخبرة ولا ذوى الاستنارة والوعى، ولكنها أغلبية لا تعبر فى كثير من الأمور إلا عن قلة من ذوى الأهواء أو ممن هم واقعون تحت تأثير هؤلاء».

دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٢٤٣

- J.Ellul: Histoire des institutions, Paris 1970, p. 119 - 120 .
- J.Gaudemet: Histoire des institutions d'l'antiquité, Paris 1967, p.147 .

(٢) دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان. ص ٤٠٦ .

ثانياً: حرص الأثينيون على إعلاء مبدأه «المساواة أمام القانون»، حيث بدا واضحاً فى أثينا القديمة الحرص على حقوق الفرد وحريته وممارسة حقوقه السياسية قبل الدولة، فكان هناك الجمعية الشعبية من المواطنين الأحرار الذين يبلغون من العمر ثلاثون عاماً، ثم كان هناك مجلس الشيوخ الذى كان يضع التشريعات ويفصل فى المنازعات، ثم فئة المواطنين. ومن خلال الإصلاحات التى أدخلها «كلستين» فى القرن السادس قبل الميلاد، أمكن للطبقات الفقيرة أن تلتحق بالجيش وأن تعمل فى الإدارة المدنية[١]. كما استطاع «بريكليز Pericles» (٤٩٠ - ٤٢٩ ق.م.) أن يحقق

---

(١) انظر فى تفصيلات الإصلاحات التى قام بها «كلستين:

بحثنا : النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، ص ٥٦٧ ،وما بعدها.

دكتور/ محمد بدر : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ١٩٥ وما بعدها.

دكتور/ مصطفى العبادى: ديمقراطية الأثينيين، بحث منشور بمجلة عالم الفكر، المجلد الثاني والعشرين، العدد الثانى، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٣ ، ص ٧٢ وما بعدها.

- J.Ellul: Histoire des institutions, Paris 1970, p.111 et s .
- G.Glotz: La cité Greque, Paris 1968, p.134 et s .
- Y.Bequignon: La Gréce, in Histoire universelle, T.I, 1969, p.623 et s .
- Gaudemet: Histaire des instituions de l'antiquité, Paris 1967,166 et s .
- Carl Grimberg: Histoire universelle, 1,de l'aube des civilisations aux debuts de la Gréce antique, Paris 1963, p.40 et s .
- Get M.F. Rachet: Dictionnaire de la civilisation Grecque, Paris 1968, p.192 et s .

المزيد من الإصلاحات الديمقراطية لكل الرجال الأحرار[١].

والاعتراف النظرى بهذه الحقوق لم يكن كافياً بالنسبة لمواطنى اليونان، بل إن ممارسة هذه الحقوق كانت أمراً ضرورياً لصالحهم وللصالح العام. فمؤدى الديمقراطية فى أثينا- على الأقل نظرياً- ألا ينفرد أحد بسلطة حكم الآخرين، وأن يشارك جميع المواطنين فى مباشرة أمور الحكم، وهذا هو المعنى الذى استقر لدى الفقه على مر العصور. صفوة القول إذن أن مدينة أثينا قد عرفت معنى الحرية فى أزهى صورها وأرقاها، وبلغت درجات من السمو رفيعة تضاهى معنى الحرية فى العصر الحديث، وكانت المدن اليونانية لديها إيمان شديد راسخ بضرورة التمتع بالحرية السياسية مما أسهم فى الحد من وقوع الفساد أو الاستبداد[٢]. وهكذا يمكن القول أن مواطنى أثينا

---

(١) انظر فى تفصيلات الإصلاحات التي قام بها «بريكليز»:

بحثنا : النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، ص ٥٧١ وما بعدها.

دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. ص ٢٠٨ وما بعدها .

دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، ص ٢٦ وما بعدها .

دكتور/ سيد أحمد على الناصرى: الإغريق «تاريخهم وحضارتهم»، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، الناشر دار النهضة العربية، ص ٢٧٢ .

- G. Glotz: La cité Grecque, Paris 1968, p.142 et s.
- Gaudemet: Histoire des institutions d'l'antiquité, Paris 1967, p.159 et s .

(٢) دكتور/ محمد أحمد عبد الوهاب خفاجة: الأساس التاريخى والفلسفي لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية عام ١٩٩٧، ص ٢٢٣ .

كانوا مولعون بالحرية السياسية وبالمساواة فى الخضوع للقانون، وهو ما يعد ضمانه جوهرية لسريان الديمقراطية وعدم الافتتات على حقوق الأفراد عن طريق الطغيان والفساد والاستبداد.

ثالثاً: ساهمت بعض القوانين فى بلورة حقوق الإنسان عند اليونانيين، خصوصاً فى أثينا، ومن أهم هذه القوانين قانون «صولون» الذى وضع عام ٥٩٤ ق.م.، فقد صدر هذا القانون تحت ضغط ومطالبة العامة من أجل الحد من نفوذ طبقة الأشراف والمساواة بينهم[1]. خاصة أن

---

(١) انظر فى تفصيلات الإصلاحات التى قام بها «صولون»:

بحثنا: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، ص ٥٦٣ وما بعدها.

دكتور/ صوفى أبو طالب: مبادىء تاريخ القانون. طبعة ١٩٦٧، الناشر دار النهضة العربية، ص ١٤٩ ومابعدها.

دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، ص ٢٠ وما بعدها.

دكتور/ مصطفى العبادى: ديمقراطية الأثينيين، ص ٦٦.

- Aymard (A.): Les cité grecques à l'époque classique, Société Jean Bodin, T.VII, Paris 1955, p.64 et s .
- R. Mospetiol: La société politique et le droit, Paris 1957, p.46 et s .
- Monier, Cardascia, et Imbert: Histoire des institions et des faits sociaux, Paris 1955, p.104 .
- V.E. Paoli: Le développement de la polis atheninne et ses conséquences dans le droit attique, R.I.D.A., 1948, p.153 - 163
- M.Prelot: Histoire des idée politiques, Paris, Dalloz, 3e éd, 1966 .
- G.Glotz: La cité Grecque. Paris 1968, p.133 et s.

«دراكون» كواحد من الأشراف لم ينجح فى تحقيق هذا الهدف بل على العكس جاء قانونه مخيباً لآمال العامة، حيث اتسمت أحكامه بالقسوة فضلاً عن أنه دعم الفوارق بين الطبقات وأعطى كافة الامتيازات للأشراف[١]. من هنا جاء قانون «صولون» بعد عشرين عاماً من قانون «دراكون» ليحقق ما كانت تصبوا إليه العامة، إذ أعلن إذابه الفوارق بين الطبقات والمساواة بين الجميع، فالكل سواء أمام القانون الواحد بالنسبة للجميع، وأصبحت هناك مساواة فى الحقوق السياسية حيث أصبح الباب مفتوحاً أمام العامة للاشتراك فى الحكم وتولى الوظائف والمشاركة فى صياغة التشريعات من خلال الجمعية الشعبية. ومن أهم الإنجازات التى تضمنها قانون «صولون» بالنسبة لفكرة حقوق الإنسان، أنه أغلق أحد روافد نظام الرق الذى يمثل امتهاناً لكرامة الإنسان ألا وهو استرقاق المدين بسبب الدين، ومن هنا ألغى الديون القديمة التى أدت إلى استرقاق المدينين، كما أنه حدد سعر الفائدة ، وألغى كذلك نظام الإكراه البدنى وجعل أموال الشخص ضامنة للوفاء بديونه، وبالنسبة لابن الأسرة فقد ظهر الطابع الإنسانى فى مجموعة «صولون» حينما حرم على الأب قتل الابن أو بيعه وجعل هذه السلطة للأب مؤقته عند سن معينة فضلاً عن الاعتراف للابن بذمة مالية مستقلة، وتحقيقاً للمساواة فقد أطلق «صولون» حق الإرث ولم يقصره على الابن الأكبر، وأطلق كذلك حرية الإيصاء كصورة من صور التصرف[٢].

---

(١) انظر فى تفصيلات الإصلاحات التى قام بها «دراكون»:

- Monier, Cardascia, et Imbert: Histoire des institutions et des faits sociaux, Paris 1955, p.104 et s.

(٢) دكتور / عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤١١ .

رابعاً: تؤكد وثائق القرن الرابع قبل الميلاد أن تقييد حرية الأفراد عن الحركة كان يعد عملاً مجرماً قانوناً، ويعاقب فاعله بعقوبات مالية(١).

خامساً : لاتعنى الديمقراطية عند الإغريق حقوق الإنسان بالمفهوم الحديث، لأنه بالرغم من هذا المفهوم الديمقراطى إلا أن النساء فى أثينا لم يعترف لهن إلا ببعض الحقوق، فكانت المرأة تخضع لنظام الوصاية من جانب الأب قبل زواجها وبعد الزواج كان الزوج يتولى الوصاية عليها. كما أن ظاهرة الرق كانت منتشرة فى أثينا، ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن عدد الرقيق فى المدن اليونانية القديمة كان أكثر من عدد الأحرار. ولكن بالرغم من ذلك يمكن القول بأن المدن الإغريقية، بمقارنتها بما عاصرها من الحضارات القديمة، كانت متطورة بالنسبة لمفهوم القيم البشرية وكرامة الإنسان(٢).

المبحث الثانى

حقوق الإنسان

فى القانون الرومانى

يذهب البعض إلى القول بأن القانون الرومانى هو أعظم تراث أورثه العالم القديم للعالم الحديث، وأن القانون الرومانى قد أصبح- كما قال الفقيه «إيرنج»- عنصراً من عناصر المدنية الحديثة، بل يذهب «والتون» إلى أنه ليس هناك كتاب- بعد الإنجيل - أثر فى المدينة الغربية ذلك التأثير الذى

---

(١) دكتور/ السيد العربى حسن: دروس فى تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ، طبعة ١٩٩٦ ، ص ٩٥ .

(٢) دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان ، ص٤٠٧ .

كان لمجموعـات «چستنيان»[١] وقد اكتسب القـانون الرومانى منزلته من واقع ما اتسم به من دقـة الصناعة القانونيـة. فالقانون الرومانى وإن كـان قد امتـزج بالفلسفـة والأخلاق والدين وسائر العلوم الاجـتمـاعية حـال نشأته وتطوره، إلا أنه بفضل فقهاء الرومان الذين وهبـتهم الطبيعة ملكات قانونية فذة[٢]، انفرد بذاتية خاصة واحـتلف من ثم عن كافة هذه العلوم من حيث طبيعة قواعده ومجال تطبيقه وطرق البحث فيه[٣].

وتعد مـدونة «الألواح الإثنى عشر» التى صدرت فى رومـا عام ٤٥١ ق.م - طبقـاً للرأى الراجح فى الفـقه- هى أسـاس القانون الرومـانى، وقد ظلت هذه المدونة قائمة حـتى قام الإمبراطور «چستنيان» بوضع مجـموعته

---

(١) دكتور/ محمـد عبد المنعم بدر، دكتور عبد المنعم البدروای مبادىء القانون الرومانى «تاريخه ونظمه». طبعه ١٩٥٦. ـنشر دار الكتاب العربى، ص ٣

(٢) يقول «شيـشيرون Ciceron» فى مؤلفه القوانين «إنما خلـقنا لإقامة العدل، فنحن لا نسن القـوانين تمحض الرأى بل ـ تبع الفطرة» وكـذلك قـال «إن الآلهة قـد اختـارت الرومان ليحملوا رسالة القانون فى العالم»

دكتور محمود السقا: شيشرون خطيباً وسياسيـوناً وفقهياً»، بحث منشور بمجلة العلوم القانونية والاقتصادية، السنة ١٧ . العدد الثانى، يوليو ١٩٧٥ ، ص ٧٧١

دكتور/ عـمر ممدوح مصطفى: الفـقه عند الرومان، بحث منشور بمجلة الحـقوق، السنة الثالثة ، العدد الأول، مارس ١٩٤٨ ص٥٩٥

- Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquité, Paris 1967, p.524

(٣) دكتـور/ محمـود السقا: فلسـفة وتاريخ النظم الإجـتماعيـة والقانونية ، طبـعة ١٩٧٨، الناشر دار الفكر العربى، ص ٤٢٢

القانونية، أى ظلت نافذة المفعول فترة تقدر بحوالى ألف عام[١]. وقد كان المجتمع الرومانى قبل وضع تلك المدونة منقسماً إلى طبقتين متميزتين: الأشراف والعامة، وكان العامة يعيشون على هامش الحياة السياسية والدينية والقانونية فى روما. وقد تعددت مظاهر الاختلاف بين الطبقتين سواء من النواحى الاجتماعية أم الاقتصادية أم القانونية. فالعامة لا ينظمون فى عشائر خلافاً للأشراف، ولا يسمح لهم بالزواج من الأشراف ويسكنون فى مناطق خاصة بهم بعيدة عن مساكن الأشراف، ويمارسون أحط المهن ولا يملكون أرضاً زراعية، كما وقع الكثير منهم فى الرق بسبب الدين، كما أنهم لا يشتركون فى العبادة العامة للمدينة، ولا توجد بينهم وبين الأشراف مساواة أمام القانون لا فى الحقوق أو الواجبات، وكانوا لا يتولون أى منصب عام فيها ولا يشتركون فى شئون الحكم. وفى محيط القانون الخاص، كان لهم تقاليدهم التى لايعترف بها الأشراف، ولكنهم فى نفس الوقت يخضعون للتقاليد القانونية التى يضعها الأشراف وحدهم، كما أن العلم بالقانون وتطبيقه وتفسيره كان حكراً على الكهنة - وهم من الأشراف - ولا يجوز للعامة معرفته[٢]. من هنا نشأ صراع عنيف بين العامة والأشراف حول حقوق كل طبقة وواجباتها، وانتهى هذا الصراع

---

(١) دكتور/ فتحى المرصفاوى: أصول النظم القانونية. طبعة ١٩٩٢، الناشر دار النهضة العربية، ص ١٤٠ .

(٢) دكتور/ صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ١٢٧ وما بعدها.

دكتور/ أحمد حمدى يوسف عفيفى: حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولية المعاصرة «دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام»، ص ١٠٥ .

بالاتفاق على وضع قانون مكتوب يحكم المدينة، وقد شكلت لذلك اللجان التى انتهت إلى وضع مدونة «الألواح الإثنى عشر»(١).

وبإمعان النظر فى القانون الرومانى نجد أنه بالرغم من الصياغة الفنية العالية التى وضعت بها قواعده ، إلا أنه كان قانوناً ضيقاً فى إجراءاته ، قاس فى أحكامه ، فطرى فى مبادىء، يسقط الحق بأقل هفوة شكلية. ويقتل المدين الذى لم يسدد دينه، ويقتص المجنى عليه فى بعض الحالات من خصمه بيده(٢). فقد سيطر مبدأ الشكلية على إجراءاته حيث كانت أقل هفوة فى الإجراءات الشكلية تؤدى إلى بطلان التصرف القانونى برمته، وغاب دور الإرادة عن التعاقد والالتزام(٣). وكان المدين الذى لا يقوم بسداد دينه فى الأجل المحدد يمكن أن يتم سجنه أو قتله أو استرقاقه كما غابت فكرة الثقة والأمانة وحسن النية والوفاء بالعهود(٤). وكان لرب الأسرة سلطات واسعة على أبنائه الخاضعين لسلطته، فهو الوحيد الذى يمثل الأسرة فى علاقاتها مع الغير، والقانون لايعتد بغير إرادته، فهى سلطة مطلقة لا يقيدها قيد فى القانون القديم حيث تصل إلى حد حق الحياة أو الموت(٥).

---

(١) دكتور/ محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص١٣٦ .

(٢) دكتور / محمود السقا: دروس فى فلسفة القانون الرومانى، ص ١٣ .

(٣) انظر فى تفصيلات ذلك الموضوع رسالتنا للحصول على درجة الدكتوراه المقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٩٩٦ تحت عنوان «مبدأ سلطان الإرادة بين القانون الرومانى والفقه الإسلامى».

(٤) دكتور/ محمود السقا: أضواء على تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ١٦٣ .

(٥) بحثنا : فكرة الحق فى القانون الرومانى، المنشور بالمجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بطنطا، العدد الخامس عشر، ٢٠٠٢،ص٨٤٠ .

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا الصدد أن مدونة الألواح الإثنى عشر لم تحل قضية «المساواة» بين العامة والأشراف، بل كرست تقسيم المجتمع إلى أشراف وعامة ورقيق، واختلف المركز القانونى للشخص طبقاً للطبقة التى ينتمى إليها[١]. كما أن القانون الرومانى فى جميع مراحل تطوره لم يقرر مبدأ «الحق فى الحرية»، إذ اعترف الرومان بالرق كنظام إجتماعى وكان المركز الاجتماعى والقانونى للرقيق يمثل صورة قاتمة[٢]. كما تميزت مدونة الألواح الإثنى عشر بالقسوة فى أحكامها[٣]، كما كان القانون الرومانى يسمح باستخدام التعذيب لانتزاع اعتراف المتهم.

وعلى الرغم من كل ما سبق فإن الرومان كانت لهم مساهمتهم فى بلورة وتطور فكرة حقوق الإنسان فى رحلة تطورها عبر الزمان، ومن ذلك:

أولاً: تضمن قانون الألواح الاثنى عشر بعض الأحكام التى تكفل ضمانات للأفراد، كالحق فى إجراء محاكمة عادلة وعلنية للمتهم. وضرورة

---

(١) من أمثلة عدم المساواة بين الأشراف والعامة: منع الزواج بين الأشراف والعامة، احتكار الأراضى العامة، احتكار الكهنة العلم بالقانون، التفاوت فى الحقوق والواجبات السياسية. دكتور / صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. ص ١٣٢ .

(٢) دكتور/ محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الإجتماعية والقانونية. ص ٤٤٨ وما بعدها.

دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، طبعة ١٩٨٥، الناشر دار النهضة العربية، ص ١٣٢ .

(٣) دكتور / فتحى المرصفاوى: أصول النظم القانونية، ص ٢٠٠ .

دكتور/ محمود سلام زناتى: مدخل تاريخى لدراسة حقوق الإنسان، ص ١١٦ .

تقديم الدليل على الانهام مع تقديم أمر يبين أسـماء المتهمين ونوع الاتهام، كما قرر حق الملكية الخاصة وأحاطها بالإجراءات الكفيلة بحمايتها[١].

ثانيـاً: تقرير المساواة بين الرومـان والأجـانب وذلك بموجب دستـور الإمبراطـور «كراكـلا» الذى صـدر عام ٢١٢م، والـذى قرر منح الجنسيـة الرومانية لكل سكان الإمبراطورية الأحرار[٢]. وقد كان ذلك الدستور بمثابة الخطوة الأولى نحو تقرير المساواة بين الأجانب والرومـان. فقد كان الرومان ينظرون إلى الأجانب على أنهم أعداء، ومن ثم كانوا لايتمـتعون بأية حماية قانونيـة. ثم تغيرت النظرة للأجـانب استجـابة للمتغـيرات الاقتـصادية التى طرأت على المجتمع الرومـانى وتحوله من مجتمع زراعى مغلق إلى مـجتمع تجـارى مفـتوح، الأمـر الذى أدى إلى دخـول روما فى عـلاقات تجـارية مع الدول المجـاورة وتواجـد الأجانب على أراضــيهـا، مما اقـتـضى الاعتـراف لهـؤلاء الأجانب بـبعض الحـقوق من خـلال المعـاهدات والاتـفاقـات التى كـانت تبـرم بين الرومـان والـدول المجـاورة. فـاعـتـرف لـهم بحـق الـزواج وحق ممارسة التـجارة والتعـامل وحق التقاضـى طبـقاً لقانون الشـعوب[٣]

---

(١) دكتور عادل بسيونى الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤١٣

(٢) انظر فى تفصيلات دستور الامبراطور «أنطونين كراكلا» وأسسه الفلسفى.

دكتور محمـود السقا العلاقات الدولية الرومانية خلال عـصر الامبراطورية العليا فى نطاق فلسفة المدنية العالمية، بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة. السنة ٦٥ ، العدد ٣٥٨، أكتوبر ١٩٧٤ ، ص ٧١٠ وما بعدها.

(3) Gaudemet. Histaire des institutions de l'antiquite Paris 1967. p.524

وترتب على ذلك أن زالت التفرقة بين الرومان والأجنبى على الأقل من الناحية النظرية[١].

ثالثاً: كانت نشأة قانون الشعوب واستخدامة يمثل خطوة كبيرة فى تطوير فكرة حقوق الإنسان. فقانون الشعوب يعد الحد الأدنى من القواعد العالمية التى تسود كل مكان، وهو بهذا المعنى يقترب من القانون الطبيعى. وكان هذا القانون محل تقدير من الشعوب التى خضعت لحكم الرومان. ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد، أن نشأة قانون الشعوب وتطوره قد ارتبطت بتطور المركز القانونى للأجانب فى روما، إذ أصبح البحث عن قواعد قانونية تحكم المنازعات التى تنشأ بين الرومان والأجانب أو بين الأجانب بعضهم البعض ضرورة حتمية. ومن هنا أنشئت وظيفة «بريتور الأجانب» عام ٢٤٢ ق.م. للفصل فى تلك المنازعات، ولم يلتزم «بريتور الأجانب» بأحكام القانون المدنى التى تتسم بالشكلية، بل اعتمد على أكثر من مصدر سواء فى ذلك الأعراف أو التقاليد الدولية أو القانون الرومانى نفسه أو مبادىء العدالة وقواعد القانون الطبيعى[٢]. ومن نافلة القول أن هذا القانون جاء بعيداً عن الشكلية. ومن ثم ظهرت العقود الرضائية، وقد انتقلت الكثير من أحكام هذا القانون إلى القانون المدنى الرومانى[٣].

---

(١) دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤١٥ .

دكتور/ صوفى أبو طالب: الوجيز فى القانون الرومانى، ص ٩٥ .

• Monier: Manuel élémentaire de droit romain, Paris 1947, p.211 .

(2) D.Arriat: Le preteur peregrin, Paris 1955, p.61 .

(٣) دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤١٦ .

رابعاً: تم الاعتراف للرقيق بالكثير من الحقوق تحت تأثير الأفكار الفلسفية سواء داخل الأسرة أم فى المجتمع أم فى نظر القانون. فأصبح قادراً على التعاقد مع سيده أو الغير، ويتولد عن هذا التعاقد التزام طبيعى، وهو التزام صحيح طبقاً للقانون الطبيعى، ولذلك إذا قام بالوفاء بهذا الالتزام بعد عتقه فإنه يكون وفاءً صحيحاً ولا يصح أن يسترد ما وفى به [١].

خامساً: تهذبت سلطة رب الأسرة تحت تأثير الفلسفة الرواقية، فأصبح لا يحوز للأب ترك أولاده أو التخلى عنهم أو بيعهم إلا فى حالة ارتكابهم جريمة، ومنذ العصر الإمبراطورى أصبح لا يجوز للأب تزويج أبنائه رغماً عنهم [٢]، ومنذ القرن الثالث الميلادى أجيز للأبناء التظلم أمام القضاء من تعسف الأب فى استعمال سلطته [٣]. ومنذ العصر الإمبراطورى اعترف للإبن بذمة مالية مستقلة وأصبح له صلاحية اكتساب حقوق خاصة به استثناءً من القاعدة التى تقرر أن كل ما يكسبه ابن الأسرة يؤول لرب الأسرة [٤].

---

(١) دكتور/ صوفى أبو طالب : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ٣٩٦ .

(2) Monier: Manuel élémentaire de droit romain, Paris 1947, p.254.

(3) Girard: Manuel élémentaire de droit romain. Paris 1929, p.152.

• Cuq: Manuel des institutions juridiques des romains, Paris 1928.p.136 .

(4) Monier: Manuel élémentaire de droit romain, Paris 1947, p.256 et s .

• Giffard: Précis de droit romain, Paris 1938, p.219 - 222 .

كما اعترف للإبن بالحق فى الإرث نظراً للرابطة الإنسانية التى تربط كل أعضاء الأسرة ، كما اعترف بالوارث الطبيعى الذى تربطه بالمورث قرابة طبيعية تحت تأثير قواعد القانون الطبيعى، كما استلهم البريتور النزعة الإنسانية فى الرابطة بين الرجل والمرأة وقرر حق الإرث البريتورى لكل من الزوجين فى حالة وفاة الزوج الآخر[١].

وبناء على ما تقدم فقد ذهب البعض إلى أن الكثير من الضمانات التى تقررت ضد القهر والتى تضمنها «إعلان حقوق الإنسان»، كانت مقررة فى القانون الرومانى «كمبادىء عامة أو أقوال مأثورة»[٢].

---

(١) دكتور/ محمود السقا: دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعى فى العصر الوسيط. بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة، السنة السابعة والستون، العدد ٣٦٨ ، إبريل ١٩٧٧ ، ص٣١٢

دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان ص٤٢٣ .

(2) Max Radin Roman law. 1927

مشار إليه بمؤلف الدكتور/ عادل بسيونى الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان. ص ٤٢٣

الباب الثالث

حقوق الإنسان
فى الشرائع السماوية

سوف نقوم فى هذا الباب بدراسة فكرة حقوق الإنسان فى الشرائع السماوية، وحيث أن الديانتين اليهودية والمسيحية كانتا سابقتان على الديانة الإسلامية، فقد آثرنا أن نفرد لدراسة فكرة حقوق الإنسان فى الشريعة اليهودية والقوانين الكنسية فصلاً مستقلاً يجمعهما، على أن نكرس الفصل الثانى لدراسة حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية.

الفصل الأول

حقوق الإنسان

فى الشريعة اليهودية والقوانين الكنسية

من خلال هذا الفصل سنحاول أن نتتبع فكرة حقوق الإنسان فى كل من الشريعة اليهودية والقوانين الكنسية، لنرى مدى معرفة كل منهما لهذه الفكرة من الناحيتين النظرية والعملية.

المبحث الأول

حقوق الإنسان

فى الشريعة اليهودية

الشريعة اليهودية شريعة سماوية جاءت بها التوراة التى تعبر عن كلام الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تلقاه «موسى» عليه السلام عن الذات الإلهية نقياً غير محتمل لشك صريحاً غير مشوب بلبس(١).

فالشريعة اليهودية تعتمد على نسبة القانون مباشرة إلى الإرادة

---

(١) دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والإجتماعية، ص ٢٤٩ .

الإلهية، فهى الإرادة الشارعة لقواعده والخالقة لأحكامه[١] والتوراة هى التى وضعت أسس القانون اليهودى ورسمت له حدوده وأقامت له تنظيمه ونسجت له مضمونه[٢].

وقد ظهرت الشريعة اليهودية على أرض «كنعان» بفلسطين، وتظهر أهمية القانون اليهودى من حيث كونه مثل مصدراً من مصادر القواعد القانونية التى سادت شعاب أوروبا فى العصر الوسيط ومن قبل ما احتواه القانون الكنسى منها، باعتبار أن التوراة وغيرها من الكتب اليهودية تمثل «العهد القديم» كما يمثل معها الإنجيل الكتاب المقدس لدى المسيحيين «العهد الجديد». ومما لاشك فيه أن معظم القوانين المعاصرة استمدت جذورها من هذا المنبع، ومن تلك النظم القانونية التى سادت أوروبا فى العصر الوسيط[٣].

وقد بدأت اليهودية كدين سماوى تدعو إلى العدالة والرحمة[٤]. فهى تقرر أن الله قد حبا كل المخلوقات البشرية بصورته فالكون قد خلق

---

(١) دكتور/ سليمان هاشم: العقيدة والقانون «دراسة لبعض الجوانب القانونية فى الشريعة اليهودية»، طبعة ١٩٩٤، الناشر دار النهضة العربية، ص٣

(٢) دكتور/ صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص٢٦٩

(٣) دكتور/ محمود السقا: أبحاث فى تاريخ الشرائع القديمة، طبعة ١٩٩٥ ، الناشر دار النهضة العربية، ص١٣٧-١٣٨ .

- Jean Gaudemet: Les institutions de l'antiquité. Editions montchrestien, Paris 1972,P.35

(٤) من أجل ذلك حاول ملوك بنى إسرائيل تطهير الروح البشرية من الوساوس الدينية لكى يصبح الدين موجهاً ومرشداً للإنسان يهديه فى كل ما يواجهه من مشاكل الحياة =

من أجل الإنسـان. فـقـد قـام هذا الديـن على أسـاس الإهتـمـام بالأرامل واليتامى والعطف والإحسان[١]. ومن مبادىء اليهودية كذلك احترام غير اليهـود الذين يقيمـون بينهم، ففى كـتاب سفـر اللاوين نص موجه لليـهود مؤداه «هناك قـانون واحد للأجنبى والمواطـن». كذلك فإن اليـهودية تحـترم المرأة[٢]، والرقيق[٣]، وتقرر حق الإنسان فى حرمة مسكنه[٤].

= اليومية. فعـالم «يهوه» كان مختلفاً عن سائر العـوالم، لأنه عالم السـلام، ويوشع كان يأمل فى ذلك اليوم الذى تتحول فيه سيـوف الناس فى الأرض إلى محاريث تفلحها وتتحول إلى معاول لتـهذيبها وتشذيبـها. فلا يجوز لأمة أن تشـهر سلاحها فى وجـه أمه أخرى.
دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان،ص٤٠٤ .

(١) دكتور/ محمود سلام زناتى: مدخل تاريخى لدراسة حقوق الإنسان، ص ١٤٨ .

(٢) اعتـرفت اليهوديه للمـرأة بالحق فى الحياة، والحق فى الـتملك، وهذه الحقـوق تكفل لها الاحترام المقرر للرجل. فـفى إسرائيل القديمة كان للمرأة حق التمـلك، وما تكسبه المرأة أثناء زواجها سواء فى شكل هدايا أو شكل الإرث من الأقـارب يظل ملكاً لها. كما أن الشريعـة اليهودية تقرر للمـرأة حقها فى سـلامة بدنها، فليس للزوج أن يقتـل زوجته أو يؤذيها حتى ولكانت متلبسة بارتكاب جريمة الزنا، كما أن الاغتصاب كان معاقب عليه.
دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤٠٤ .

(٣) وضعت الشريعة اليهودية حدوداً لمعاملة الرقـيق فى إسرائيل القديمة. فالعبد كان له الحق فى الطعام والملبس والمأوى كـسيده. كما أن العـبد إذا أسيئت معامـلته كان له أن يطلب الحرية. والقانون الذي كان يحكم جريمة القتل لم يفـرق بين ما إذا كان المجنى عليه عبداً غير يـهودى أم يهودياً حراً (المسـاواة أمام القانون)، كمـا أن السيد كان ملزمـاً بأن يعول زوجة وأبناء العـبد، ولا يمكن أن تباع زوجة العـبد ولا أولاده إلا معه، وكان للـعبد حق التملك كما كان له أن يفتدى نفسه. دكتور/ عادل بسيونى الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤٠٥ .

(٥) قررت اليهودية حق الإنسان فى حرمة مسكنة عملاً بالمقولة القديمة «إن منزل الرجل=

وإذا كانت اليهودية قد تضمت تلك المبادىء النظرية التى ترسى جانباً من حقوق الإنسان، إلا أن اليهود عملياً قد انحرفوا كثيراً عن هذه المبادىء وتجاهلوها فى معاملاتهم(١). فالشريعة اليهودية تم تدوينها بواسطة أحبار اليهود فى تواريخ لاحقة للأحكام، وبفاصل زمنى عدة قرون، والأمر الخطير فى هذا الصدد أن أحبار اليهود أعلنوا على الناس ما رأوا إعلانه وأخفوا فى صدورهم ما قرروا حجبه عن المعرفة(٢). وقد انعكس تدخلهم هذا على أحكام القانون اليهودى(٣).

فقد رفع اليهود شعار «شعب الله المختار» كترجمة لفكرة التفرقة العنصرية والاستعلاء العنصرى، وقد توصل الفكر اليهودى إلى القول بأنهم شعب الله المختار على مراحل ليصلوا فى النهاية إلى حصر الرضا

= هو قلعته»، ولذلك جاء بالتوراة فى سفر التثنية (٢٤،١٠): «إذا أقرضت صاحبك قرضاً فلا تدخل بيته لكى ترتهن رهناً منه، فى الخارج تقف والرجل الذى تقرضه يخرج إليك الرهن إلى الخارج». وعلى ذلك لا يستطيع الدائن أن يدخل منزل مدينه كي يحضر ضماناً لدينه حتى ولو اقتنعت المحكمة بأن دخول المنزل كان لذلك الغرض. دكتور/ عادل بسيونى : الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤٠٥ .

(1) Wigmore: Sources of ancient and prumitive law. Boston 1915.P.395 .

(٢) عبر القرآن الكريم عن ذلك بقوله تعالى: «قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس، تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً»، سورة الأنعام. الآية ٩١ . فمن النص القرآن واضح أن الأحبار اليهود من خلال كتاباتهم لشريعة اليهود (القراطيس) أخفوا ما أرادوا إخفاؤه.

(٣) دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ الشرائع الشرقية، الناشر دار النهضة العربية. ص ٥١ .

الإلهى عليهم دون سواهم من الشعوب[١]. وقد رتب اليهود على تلك النزعة نحو الإستعلاء العنصرى أن بقية الشعوب أدنى منهم مرتبة، وجعلوا هذا الزعم جزءاً من عقيدتهم الدينية ليتمكنوا من ترسيخ الفكرة فى أذهان الأجيال المتعاقبة من أبنائهم. وقد رتب اليهود على هذا المبدأ آثاراً قانونية هامة منها: نقض العهد، وقد أوردت التوراة عدة نصوص تأمر اليهود بعدم احترام العهد[٢]، وقد أكد التلمود على أن اليمين التى يقسم بها اليهودى فى معاملاته مع باقى الشعوب لا تعتبر يميناً إذا أنه أقسم لحيوان والقسم لحيوان لا يعد يمينا. كما أن الحماية القانونية لا تغطى غير اليهودى، فهناك الأمر الصادر فى التوراة بإقراض الغريب بالربا وعدم جواز ذلك مع اليهودى[٣]. كما فسر أحبار اليهود النهى عن السرقة الوارد فى الوصايا العشر «لا تسرق مال القريب»أن مفهوم المخالفة يؤدى إباحة سرقة مال

(١) «أنا الرب إلهكم الذى ميزكم عن الشعوب، وقد ميزتكم عن الشعوب لتكونوا لى». اللاويين. العشرون (٢٤-٢٦).

«لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك، إياك قد اختار الرب إلهك ليكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض». التثنية، السابع (٦).

«هذا الشعب جلبته لنفسى، يحدث بتسبيحى» أشعيا، الثالث والأربعين(٢٠-٢١).

«وأنتم تكونون لى مملكة كهنة وأنه مقدسه». الخروج، التاسع عشر(٦).

«فتمتاز أنا وشعبك على جميع الشعوب الذين على وجه الأرض». الخروج، الثالث والثلاثون (١٦).

(٢) «لاتقطع لهم عهداً». التثنية ، العاشر.

(٣) «لا تقرض أخاك بربا فضته أو ربا طعام أوربا شيء مما يقرض بربا. للأجنبى تقترض بربا ولكن لأخيك لا تقرض بربا، لكى يباركك الرب إلهك فى كل ما تمتد إليه يدك فى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها». التثنية، الثالث والثلاثون(١٩-٢٠).

ويتضح ذلك تماماً من خلال نظر التلمود إلى سرقة اليهودى لمال يملكه غير الغريب، ويتضح ذلك تماماً من خلال نظر التلمود إلى سرقة اليهودى لمال يملكه غير اليهودى لا على أنها جريمة بل صورة من صور استرداد الأموال من سالبيها. وإذا قام اليهودى برد شيء مفقود عثر عليه إلى صاحبه غير اليهودى، فقد ارتكب فعلاً مشيناً، إذ يشير التلمود إلى أن الله لا يغفر ذنباً ليهودى يرد للأممى حاله المفقود. كما أن لليهودى أن يبيع شيئاً يملكه غير اليهودى، وللمشترى فى هذه الحالة اتخاذ الوسائل لوضع يده على ذلك المال، ويساعده كل اليهود ليصل إلى ذلك، وقد برر التلمود ذلك بوضوح: «على الأمين أن يعملوا، ولليهود أن يأخذوا نتاج هذا العمل». وقد ورد فى التلمود أن الحاخام المعروف «رشى» يجيز اللجوء إلى الغش فى المعاملات مع غير اليهود. وصرح لليهودى أن يغش غير اليهودى ويحلف له أيماناً كاذبة. كما أن الإعتداء على غير اليهودى لا يشكل جريمة، فقد ورد فى التلمود أنه من العدل قيام يهودى بقتل أى أممى لأنه بذلك يقدم قرباناً إلى الله، وتفسير ذلك عندهم أن السكان الذين كانوا فى أرض كنعان وقضت التوراة بقتلهم جميعاً لم يقتلوا عن آخرهم بل هرب بعضهم واختلط بباقى أمم الأرض ولذلك يلزم قتل غير اليهودى لاحتمال أن يكون من هؤلاء الهاربين. والأمر الذى يفوق التصور عندما نجد التلمود يحرم على اليهودى إنقاذ أى شخص غير يهودى من خطر الهلاك، فإذا رأى يهودياً أحد الأجانب وقد سقط فى حفرة فعليه عدم إنقاذه بل عليه أن يحكم سدها فوقه بحجر حتى لا يستطيع النجاة، وقد قال الحاخام «ميمانود» فى هذا الصدد: «الشفقة ممنوعة بالنسبة لغير اليهودى، فإذا رأيته واقعاً فى نهر أو مهدداً بخطر فيحرم عليك أيها اليهودى أن تنقذه». وإذا كانت الوصايا العشر تنهى عن «اشتهاء امرأة القريب» ، ففى نظر اليهود القريب هو اليهودى فقط، أما الأجنبى فإن التحريم والنهى لا يمتد إلى امرأته، وقد أورد الحاخام المعروف «ريشى» فى التلمود أن اليهودى لا يخطئ إذا تعدى على

عرض أجنبى لأن المرأة التى لم تكن من بنى إسرائيل هى كبهيمة، وقد أجمع حاخامات اليهود على أن لليهود الحق فى اغتصاب النساء غير اليهوديات ولكن لا يتخذوا منهن زوجات(١). وبذلك نظر اليهود إلى الأجنبى نظرة عدائية، فحرموه من التمتع بأي حق من الحقوق .

وكان الرقيق لا يتمتع بالشخصية القانونية، وكان الاسترقاق بسبب الدين أحد أهم مصادر الرق، حيث كان جسم المدين الذى يضمن الوفاء بما عليه من التزامات، والوقوع فى الرق لا يقتصر على المدين المعسر فقط بل يشمل أولاده وزوجته. وإذا كان الرق ينتهى بقوة القانون بمضى ست سنوات من تاريخ الاسترقاق، إلا أن الأجنبى لا يستفيد من تلك القاعدة بل يعتبر استرقاقهم مؤبداً(٢).

وقد أخذ القانون اليهودى بفكرة المسئولية الجماعية لأفراد الأسرة، فيسأل الإبن عن جريمة الأب، إلى أن ورد النص على أن: «كل إنسان بخطيئته»، ومع ذلك فقد بقيت المسئولية الجماعية فى حالات الأخطاء التى ترتكب ضد الرب، كما بقيت فى حالة الزنا إذ تنص التوراة على أن أبناء الزنا لا يدخلون مجتمع الرب حتى الجيل العاشر(٣).

وكانت التضحية بالأطفال شائعة لدى اليهود عقب استيطان أرض كنعان، وكانت هذه التضحية تجرى فى الأغلب من أجل «يهوة» (معبود الإسرائيليين). وهناك شواهد عديدة فى أسفار العهد القديم على أن التضحية بالبشر- وخصوصاً البكر من الأولاد- كانت جزءاً من ديانة بنى

---

(١) دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ الشرائع الشرقية، ص ٥٧ وما بعدها.

(٢) دكتور/ صوفى أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٣) دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ الشرائع الشرقية، ص ٩٤ .

إســرائيل[١]. وفيما بعـد حرمت الشريعة العبرية تقـديم القرابين البشرية، وفرضت تقديم أضحية بديلاً للمولود البكر. ومع ذلك فثمة شواهد عديدة على أن الإسـرائيليين ظلوا بعـد هذا التحـريم - ولفـترة طويلة - يمارسـون تقديم القرابين البشرية[٢].

وكان المركز الإجتماعى والقـانونى للمرأة أقل من مثيلها عند الرجل فى شريعة اليهود بصـفة عامة، فالفتاة ليست طرفاً مـباشراً فى عقد الزواج، والمرأة كان التزامها بالعفة أكبر من التزام الزوج فزنا الزوجة كان معاقباً عليه بشدة فى حين لم يكن زنا الزوج يدخل دائرة العقاب تقريباً[٣].

كمـا ميزت أحكـام المواريث لدى اليهود بين الأبناء، فـتركـة المتوفى تؤول إلى أولاده الذكـور دون الإناث، ولاتؤول إلـى البنات إلا في حـالة عدم وجـود فرع وارث من الـذكور[٤]. وبين الذكور يتـمتع الإبن الأكـبر بنصيب اثنين من إخوته، أما الزوجة فليس لها حكم واضح لميراثها[٥].

---

(١) جاء فى سفـر الخروج(٢٢-٣٠): «وأبكار بنيك تعطينى. كذلك تفعـل ببقرك وغنمك، سبعة أيام يكون مع أمه وفى اليوم الثامن تعطينى إياه».

(٢) جاء فى سفر القـضاة (١١): «ونذر يفتاح نذراً للرب قائلاً: إن دفعت بـنى عمون ليدى فالخـارج الذى يخرج من أبواب بيتى للقائى عـند رجوعى بالسلامة من عند بنى عـمون يكون للرب وأصعده محرقة».

دكتور/ محمود سلام زناتي: مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان. ص ١٠٨ .

(٣) دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ الشرائع الشرقية، ص١١٧ .

(٤) دكتور/ محمود سلام زناتي: مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان، ص ١٣٧ .

(٦) دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ الشرائع الشرقية، ص ١١٩ .

المبحث الثاني

حقوق الإنسان

في القوانين الكنسية

شهدت أوروبا بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية قيام إمبراطورية جديدة من نوع خاص. استطاعت أن تحكم عالم واسع فى جميع مناحى الحياة. فد فرضت الكنيسة نفسها ونظامها على المجتمع العالمى سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وفوق كل ذلك فرضت قانونها الخاص. فمن الناحية السياسية ، خاضت حرباً لا هوادة فيها مع الملكية الأوربية لإخضاع الأباطرة والملوك والأمراء لسلطانها، ففشلت ولكنها نجحت مرات عديدة بعد أن استخدمت سلاحها القانونى الدينى البتار والمعروف باسم «الحرمان». ومن الناحية الاجتماعية، قيدت وسيطرت على حياة العائلات بواسطة قانون الزواج، الذى غلفته بمنهجها الدينى. ومن الناحية الاقتصادية، فرضت الكنيسة أخلاقها السامية، فنظمت التجارة والصناعة بقواعدها الخاصة عن السعر العادل وتحريم الربا، كما فرضت سيادة كنسية على مفهوم الملكية التى كانت تخدم جموع المسيحيين، ولكنها لم تستطع أن تنفض عنها ثوب الإقطاع بكل ما يحمل من استغلال للرقيق.

ولم تكتف الكنيسة بذلك بل راحت تجتث الأنماط الثقافية الأوربية، فحاربت كل من خرج على مبادئها، أو اختلف معها فى الرأى. بل ذهبت أبعد من ذلك، فأنشأت محاكم خاصة بإجراءات خاصة، لكى تكبت الرأى الآخر فى مهده وأصبحت الكنيسة فى العصور الوسطى هى الدولة، وحل البابا محل الإمبراطور الرومانى، بعد أن استعادت المؤسسة الكنسية الكثير

من قواعد القانون الرومانى والعادات الجرمانية التى وجدت أنها أداة طيعة تخدم الأهداف العامة لدولة الكنيسة.

وهكذا أصبح القانون الكنسى بعد القرن الثانى عشر أكثر نضجاً وتنظيماً بعد أن أدخلت الكنيسة التعليم القانونى الكنسى فى مدارسها وكتدرائياتها، وبعد أن استغلت حركة إحياء القانون الرومانى فى منتصف القرن الثانى عشر. ومع ظهور الفقهاء العظام من أمثال «روفينوس» و «إيفو» و «جراتيان» و «بوشارد» وغيرهم، أصبح للكنيسة قانونها الخاص الذى لم يعد قاصر على المؤسسات الدينية ورجالها التابعين للكنيسة بل تعدى ذلك إلى أفراد الشعب. ومن هنا ظهر الصراع بين القانون الكنسي والقانون الإمبراطورى، وكلاهما كان يحكم المجتمع الأوربى.

ومنذ القرون الوسطى وحتى اليوم، لايزال أثر القانون الكنسى باقياً فى النصوص والمجموعات القانونية الأوربية المطبقة، ورغم أن أثره واضحاً فى مجال الأحوال الشخصية، إلا أنه دون شك لا يزال قابعاً فى القوانين المدنية والجنائية(١).

والمسيحية فى جوهرها رسالة محبة ومساواة بين البشر ودعوة قوية ملحة إلى نصاف الفقراء والمستضعفين. ويرجع الفضل إلى المسيحية فى نشر الفلسفة الأخلاقية فى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط(٢). وقد

---

(١) دكتور / السيد العربى حسن: أصول القانون الكنسى «دراسة فى قوانين الكنيسة الأوربية- العصور الوسطى»، طبعة ١٩٩٩. الناشر دار النهضة العربية، ص ٧ - ٨ .

(٢) يكمن الفارق الأساسى بين تعاليم السيد المسيح-عليه السلام- واليهودية فى السمة =

كانت فلسفة المسيحية فلسفة إنسانية واجتماعية تقوم علي رفع مكانة الفرد، خاصة الفقير والمظلوم فى العالم. وقد جاء ذلك فى موعظة السيد المسيح على الجبل: «إن المحرومين فى الأرض سيجدون لهم مأوى من الله خالق كل البشر»، كما قرر سان بول: «إنه من بين العقيدة والأمل والإحسان

= العالمية للديانة المسيحية، فمنذ البداية انتشرت المسيحية بين كل الناس، ولم ينظر إليها على أنها عقيدة أو ديانة قبيلة أو أمة معينة، فليس هناك شعب مختار كما هو فى اليهودية، بل الكل سواء فاليونانيون والرومان والعبرانيون كانوا أتباعاً للسيد المسيح.

ومن ناحية أخرى، تبنت المسيحية فكرة «خلود الروح» والتى ترتب عليها إبراز مكانة الفرد وأهميته، فكل إنسان خلقه الله من أجل حياة أبدية، ومن هنا فالإنسان لابد أن يعامل على أساس احترامه لأنه ليس مجرد ترس فى آلة أو عجلة ولكنه مخلوق من عند الله. فقد اهتمت المسيحية أساساً بتحرير الفرد أكثر من اهتمامها بتحرير شعب أو أمة.

ومن تعاليم المسيحية يتضح اتجاهها بعيداً عن التركيز على الطقوس والاتجاه ناحية الحياة الدينية الحقيقية. فقد ساد الاعتقاد من قبل بأن طقوس الديانة لا يعلمها إلا فئة معينة هم رجال الدين. ولذلك يرى السيد المسيح أن الكهنوتية بدلاً من أن تكون هى جوهر أوقلب الديانة فإنها كانت عارضاً أو عائقاً دون تحقيق ذلك. ومن هنا فإن القداسة كانت ذات مفهوم سلبى يفصل الناحية الدينية عن الحياة الطبيعية للأشخاص والأشياء. ولذلك جاءت دعوة السيد المسيح إلى كل شخص بأنه يمكنه أن يصل إلى مرحلة الطهارة المقدسة بالسمو بحياته الخاصة وعدالة التعامل مع أخيه. ومن هنا ففى الإنجيل تعرض المسيح لأحبار اليهود الذين عاملوا شريعة موسى عليه السلام على أنها صياغة تفوق كل خيال وممارستها بطريقة جامدة وشكلية توصل تلقائياً للطهارة الدينية. ومن هنا يرى السيد المسيح أن مجرد التمسك بالطقوس الدينية لا يوصل للخلاص الروحى للفرد.

دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص٤٢٤-٤٢٥ .

يتفوق الإحسـان - أى فعل الخير - لذلك فإن أجمل مـا فى الحياة أن يحب الإنسان جاره كـحبه لله سبحـانه وتعالى». ومن ناحية أخـرى، وفضلاً عن تعاليم السيد المسيح التى تقوم على المساواة بين البشر لأن المسيحية خاطبت الجمـيع كديانة عـالمية[1]. فإن الدعـوة إلى حب الجار كـحب الله، والصلة

---

(١) يرى البعض خلافاً لذلك حيث يقول: «ويتردد عادة أن المسيحية جـاءت بالمساواة التامة بين الأفراد أى بالمسـاواة العالمية، ويرد فى هذا الصدد الاسـتشهاد بقـول بولس الرسول: «ليس يهودياً ولا يونـانياً. ليس عبـداً ولا حراً. ليس ذكراً وأنثى لأنكم جـميعـاً واحد». والحق أن القراءة الكاملة للنص لا تفيد هذه النتيجـة. فالنص يقول: «لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع. لأنكم كلكم الذين اعتمـدتم بالمسيح قد لبستم المسيح. ليس يهودى ولا يونانى. ليس عـبد ولا حر. ليس ذكر وأنثى لأنكم جـميعاً واحـد فى المسيح يسوع. فـإن كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم وحسب المـوعد ورثة»، وهذا النص لا يفيد أكثر من الإشارة إلى الإخوة المسيحية لا المساواة العالمية.

بل هناك أيضـاً تأكيـد واضح في أقوال بولس الرسـول على ما سـبق أن جاء فى العـهد القديم من أن البشر غـير متساوين أصـلاً: فهناك أبنـاء حرة وأبناء جارية، وأن أبناء الحرة هم أبناء السيدة سارة ومن بعدهم المسيحيين، أما أبناء الجارية فهم أبناء السيدة هاجر من غيـر هؤلاء الشعوب، حيث يقول فى هذا المجال فى رسـالته لأهل غلاطيـة: «لكن ماذا يقول الكتاب. اطـرد الجارية وابنها لأنه لا يرث ابن الجارية مع ابن الحـرة إذ أيها الإخوة لسنا أولاد جـارية بل أولاد الحرة»، وكـذلك يقول بطرس الرسـول فى رسالتـه الأولى: «وما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكى أمة مـقدسة... الذين قبلا لم يكونوا شعباً وأما الآن فأنتم شعب الله. الذين كنتم غير مرحومين أمـا الآن فمرحومين». دكتوره/ حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، ص ١٢٦ - ١٢٨ .

دكتـور/ أحمـد حمـدى يوسف عـفيـفى: حقـوق الإنسان بين النظم القـانونية القـديمة والمواثيق الدولية المعاصرة «دراسة مقارنة بالأصـول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام»، ص١٢٣ .

المباشرة بين الإنسان وخالقه دون وساطة الكهنة، كل ذلك ساهم فى بلورة فكرة حقوق الإنسان. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل كان لآباء الكنيسة رأيهم كذلك فى بلورة فكرة حقوق الإنسان فى العصور الوسطى من خلال نظرية القانون الطبيعى مما أضفى عليها الطابع الأخلاقى الإنسانى[١].

وإذا كان السيد المسيح لم يصنع دستوراً للعلاقة بين السلطة والفرد[٢]، إلا أنه قد أريد بمقولته «إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» أن تكون قاعدة تفرض الطاعة للمستبدين. فقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحى، فهناك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة فى الإمبراطور وولاء للسلطة الروحية المتمثلة فى الكنيسة، وذلك على أساس تلك العبارة التى نسبت إلى السيد المسيح «إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة التى تدعو المسيحيين إلى طاعة الأباطرة فى أمور الدنيا طاعة كاملة بقوله: «فلتخضع كل نفس

---

(١) دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤٢٥-٤٢٦ .

(٢) كانت جماعة من الفريسيين يتتبعون السيد المسيح وهو يدعو ويبشر ويوجهون إليه أسئلة مغرضة بقصد إحراجه أو الإيقاع به. يقول متى فى إنجيله: «.. ذهب الفريسيون لكى يصطادوه بكلمة، فأرسلوا إليه بتلاميذهم ... قائلين يا معلم نعلم أنك صادق وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالى بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس فقل ماذا تظن؟ أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟ نعلم يسوع خبثهم وقال لماذا تجربوننى يا مراءون؟ أرونى معاملة الجزية. فقدموا له ديناراً. فقال لهم لمن هذه الصورة والكتابة؟ قالوا له لقيصر. قال لهم إعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وماالله لله». والقصة واضحة الدلالة على أن السيد المسيح لم يكن يضع دستوراً للعلاقة بين قيصر ورعاياه، بل كان يرد الحرج عن نفسه ويدفع كيد المتآمرين.

للسلطات العليا، فما السلطات إلا لله، والسلطات القائمة على الأرض إنما هى من أمره، فمن يعص السلطات الشرعية إنما يعصى الرب، ومن يعصيها حلت عليه اللعنة»، وهكذا منح القديس بولس حتى المستبدين حق الطاعة، فالحاكم يستمد سلطته - حتى سلطة الطغاة- من الله وبالتالى فإن مقاومته تعنى عصيان الإرادة الإلهية ومعارضة للترتيب الإلهى[١]. وبذلك فإن المسيحية تؤكد ضرورة احترام النظام القائم بل والخضوع إليه باعتباره عملاً إلهياً، ومن هنا ظهر المبدأ الذى حكم به الطغاة واستغله الملوك المستعبدون طويلاً فى أوربا وهو: «كل سلطة فهى مستمدة من الله»، وهو المبدأ الذى يبرر الطاعة المطلقة والإستسلام الكامل للطاغية أينما وجد. وهكذا ظهر الحق الإلهى المقدس للملوك[٢]. وإذا كان من الطبيعى أن ترفض المسيحية - كديانة سماوية- فكرة تأليه الحاكم. إلا أنها أقامت مقامه تفكير آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق إلهى مقدس. ذلك أن الحاكم وإن لم يكن إلهاً إلا أنه ظل الله على الأرض وهو يحكم بإرادة الله وتفويض

---

(١) يقول القديس بولس: «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله. والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفاً للأعمال الصالحة بل الشريرة». رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية. الإصحاح الثالث عشر (١ -٣).
ونفس هذا المعنى كرره القديس بطرس: «أيها الأحباب، اخضعوا لكل ترتيب بشرى من أجل الرب، إن كان للملك فكمن هو فوق الكل، أو للولاة فكمرسلين منه للانتقام من فاعل الشر، وللمدح لفاعلى الخير. أكرموا الجميع، أحبوا الإخوة، خافوا الله، أكرموا الملك». رسالة بطرس الرسول الأولى، الإصحاح الثانى (١١ - ١٧).

(٢) دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية «دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى»، الطبعة الثانية ١٩٩٦، سلسلة عالم المعرفة (١٨٣)، ص١٦٤ .

منه، وأن طاعته بناء على ذلك واجبة، ومناقشته ممتنعة ومسئوليته مرجأة إلى الحياة الآخرة. وفى ظل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد إلى أساس متين[1]. كما أن التأكيد على احترام

---

(١) وجدت هذه النظرة الفلسفية فى مصدر السلطة من المفكرين المسيحيين من دافع عنها. فذهب «ترتليان» إلى القول: «إن الإمبراطور هو لنا أكثر مما هو لأى إنسان آخر لأن إلهنا هو الذى أقامه، ولهذا وجب علينا أن ندعمه، فالسلطة الإمبراطورية مستمدة من الله، وإن كانت لا تشارك فى فضائل الألوهية لأنها مخلوقة، فالله خلقها لتنفيذ مشيئته». ومن هنا فإننا «نحترم فى الأباطرة حكم الله الذى أقامه لحكم الشعوب، فنحن نعلم أنهم بإرادة الله يمسكون بالسلطة». وإلى ما يقرب من ذلك ذهب «يوحنا فم الذهب» (٣٤٧ - ٤٠٧) الذى امتدح النظام الملكى الفردى بوصفة النظام السياسى الأمثل. كما كان القديس «أوغسطين» (٣٥٤ - ٤٣٠) أقوى الفلاسفة المسيحيين الذين دافعوا عن مفهوم الطاعة وآمنوا بأن كل سلطة أرضية قائمة بأمر من الله. وتعتبر المسيحية فى رأيه تدعم الوحدة الوطنية ولا تهدمها عندما تجعل منها واجباً دينياً، فأنبياء العهد القديم يدعون إلى طاعة السلطة المدنية، والخضوع لقوانين المدينة، ويعتبرون مقاومة هذه القوانين تحدياً للإرادة الإلهية وترتيب الله، لأن المجتمع المدنى الذى تلجأ فيه الحكومة إلى العنف والقوة دليل على ما استشرى فيه من شر وخطايا يرتكبها المواطنون فى هذا المجتمع. فكأن العنف إذن دواءً سماوياً أرسل لعلاج الخطيئة، ذلك رحمة من شرور العالم كما ذهب القديس «بولس» الذى يشير إليه القديس «أوغسطين» فى هذا السياق «فالحاكم المستبد لا يحمل السيف عبثاً، إذ هو خادم منتقم للغضب من الذى يفعل الشر»، كما يذهب القديس «جريجورى» (٥٤٠-٦٠٤) إلى أن من حق الحاكم السيء والطاغية الظالم أن يطيعه الناس، ولابد أن تكون هذه الطاعة صامته وسلبية، إذ يتعين على الرعية الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم الحساب، حيث يقول فى ذلك: «لا ينبغى أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتجريح بسيف اللسان حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم. ومع ذلك فإن أقل ماينبغى إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم أن يتجه القلب فى أسف وخشوع =

النظام القائم. وعلى عدم استخدام الحرية من أجل مهاجمة المؤسسات، يفهم منه عدم وجود تنظيم اجتماعى خاص بالمسيحية، بل هناك فقط أسلوب مسيحى للقيام بالواجبات الاجتماعية ضمن إطار النظام القائم(١).

ولم تلغ المسيحية الرق، بل ذهب القديس «أوغسطين» إلى حد تبريره واعتبار الرق أحياناً من صنع السماء ولا حيلة للإنسان فيه، واعتباره إنما يلحق الجسد أما الروح فهى ملك الله(٢).

= إلى الندم والاستغفار التماساً لعفو السلطة العظمى التى ما كان الحاكم إلا ظلها على الأرض» دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية «دراسة فلسفية الصور من الإستبداد السياسى»، ص١٦٥ وما بعدها. ويذهب البعض إلى أنه: «يبدو أن قصد آباء الكنيسة من تبرير الطاعة المطلقة للسلطة، كان إضفاء الشرعية على النظام طمعاً فى المزيد من احترامه». دكتور/ أحمد حمدى يوسف عفيفى: حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولية المعاصرة «دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام». ص ١٢١ .

(١) جان توشار وآخرون: تاريخ الفكر السياسى. طبعة ١٩٨٣، الناشر الدار العالمية ببيروت، ص ٨٧ .

(٢) يقول القديس بولس فى الرسالة الأولى المواجهة إلى تيموتيوس: «على جميع من يخضعون لنير الرق أن يعتبروا أسيادهم جديرين بكل تبجيل». وتقول الرسالة الموجهة إلى تيتوس: «يجب على الأرقاء أن يخضعوا لأسيادهم فى كل شىء»، وتقول الرسالة الموجهة إلى الكولوسيين: «أيها الأرقاء أطيعوا أولئك الذين يعتبرون سادتكم من حيث الجسد»، وتقول الرسالة الموجهة إلى الإيفيزيين: «أيها العبيد أطيعوا سادتكم من حيث الجسد فى خوف ورعدة». وتقول الرسالة الأولى من رسائل بطرس: «أيها العبيد لتخضعوا لأسيادكم والخوف يملأ نفوسكم ولا يكون هذا الخضوع للخيرين منهم ولا للرفيقين فحسب بل وللشريرين أيضاً». ألبير بابيه: تاريخ إعلان حقوق الإنسان، طبعة ١٩٥٠، الناشر لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص ٤٢ - ٤٣ .

كما نظر آباء الكنيسة إلى حقوق المرأة وحرياتها نظرة متدنية، فالمركز القانونى والاجتماعى للمرأة كان أدنى من الرجل. ويرجع الأساس فى هذه النظرة المتدنية للمرأة فى كونها كانت السبب في خروج آدم من الجنة(١).

وقد ازدادات الأمور سوءاً خلال العصور الوسطى، حيث تكون المجتمع من الأحرار ورقيق الأرض والعبيد. إذ كان الاسترقاق مازال قائماً فى أراضى الكنيسة وضياع البارونات حتى القرن الحادى عشر. وكان القديس «أكويناس» يفسر الرق بأنه نتيجة لخطيئة آدم وأنه وسيلة اقتصادية فى عالم يجب أن يكدح فيه بعض الناس ليمكنوا بعضهم الآخر من الدفاع

---

(١) يقول القديس «بونا فنتيرا»: «إذا رأيتم المرأة فلا تحسبوا أنكم تشاهدون موجوداً بشرياً، بل ولا موجوداً متوحشاً، لأن ما ترونه هو الشيطان نفسه، وإذا تكلمت فما تسمعونه هو فحيح الأفعى». ويقول القديس «بولس»: «ليس للمرأة تسلط على جسدها ، بل الرجل». «لتصمت نساؤكم فى الكنائس . ألا إنه ليس مأذوناً لهن أن يتكلمن. بل يخضعن كما يقول الناموس أيضاً»، «وآدم لم يغو ولكن المرأة أغويت فحصلت فى التعدى». ويقول القديس«يوحنا فم الذهب»: «إن النساء يسرن فى الشارع بوجوه مغطاه. ولكن بأرواح مكشوفة، بل قل إنها فى الواقع أرواح مفتوحة على مصراعيها». ويقول القديس «كلمنت السكندرى»: «لا شىء مخز أو شائن عند الرجل الذى وهبه الله العقل. ولكن المسألة ليست على هذا النحو بالنسبة للمرأة التى تجلب الخزى والعار». ويقول القديس «ترتليان»: «أنت بوابة الشيطان.. أكلت من الشجرة المحرمة ، وأغريت الرجل». ويقول القديس «چيروم»: «جسد الأنثى ليس شيئاً جذاباً، بل هو موضوع قذر، وإنجاب الأطفال ليس مدعاة للبهجة والفرح. بل هو علامة على الانهيار والتدهور». ويقول القديس «توما الإكوينى»: «عصى الإنسان الله بسبب خطأ حواء فى الحكم على ما هو خير، وهو يحمل الآن فى كل جيل وزر هذه الخطيئة الأولى». دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحى والمرأة. طبعة ١٩٩٦، الناشر مكتبة مدبولى. ص ١٣ . ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٦١، ١٢٠، ١٣٥ .

عنهم. وكانت هذه الآراء متفقة مع أقوال «أرسطو» وموائمة لروح عصرها. ولم يكن اضمحلال نظام الرق ناشئاً عن ارتقاء الأخلاق، بل كان نتيجة تطورات اقتصادية، فقد تبين أن الإنتاج الذى يؤدى إليه القسر الجسمانى المباشر أقل ربحاً وأشد صعوبة من الإنتاج الذي يكون الحافز عليه الرغبة فى التملك. وبالنسبة لقن الأرض، والأصل فيه أن يفلح مساحة من الأرض يتملكها سيد يؤجرها له طوال حياته ويبسط عليه حمايته العسكرية مادام يؤدى له أجراً لها سنوياً من الغلات أو العمل أو المال، فلم يكن له أن يغادر الأرض بغير إذن سيده وكان الذين يفرون من أرقاء الأرض يعاد القبض عليهم بنفس الصرامة التى يعاد القبض بها على العبيد، وكان للسيد ولاية قضائية على الأقنان تصل العقوبات بموجبها إلى الإعدام[١].

ولم يكن مبدأ حرية الرأي معترفاً به، حيث سيطر مبدأ عدم التسامح الدينى. وقد أنشئت محاكم التفتيش لمواجهة الرأي. فـفكرة إمكان وجود حرية الاعتقاد لم تمر بخاطر العالم اللاهوتى «توما الإكوينى» حيث أعلن في وضوح «إن المارقين لا يستحقون- بسبب خطيئتهم - أن يطردوا من الكنيسة فحسب، بل وأن يطردوا بالموت من العالم كله»[٢].

---

(١) دكتور أحمد حمدى يوسف عفيفى: حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولية المعاصرة «دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام»، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) انظر فى الاعتبارات التى استندت إليها محاكم التفتيش، وأساس اعتبار الفكر من جرائم القانون العام: دكتور/ أحمد حمدى يوسف عفيفى: حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولة المعاصرة «دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام»، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

وقد دفعت هذه الحقائق البعض إلى القول: «إن الإمبراطورية المسيحية والقرون الوسطى كانت أبعد ما تكون عن الانطلاق نحو الحرية والمساواة، وأنها على العكس قد احتفظت بنظام الطبقات وباستعباد الشعب سياسياً، كما أصَّلت تعصباً مروعاً لم يعرفه العالم القديم. وأن الإمبراطورية المسيحية والقرون الوسطى تمثل فى عملية التحرر تقهقراً إلى الوراء . حقاً كان التحرير باستطاعتها لكن ما حدث بالفعل أنها تركت الرق وسيطرة الأغنياء قائمين، كما أنها ألغت كل حرية للاعتقاد وسنت قوانين بالغة العنف للضرب على أيدى المارقين»[1]. إن القرون الوسطى لم تفتح - فى مجموعها - النوافذ لفكرة حرية الضمير ولا لفكرة الحرية السياسية ولا لفكرة المساواة فى الحقوق. لقد كانت عصور تقهقر بالنسبة للعالم القديم.

(١) ألبير بابيه: تاريخ إعلان حقوق الإنسان، ص٤٠ .

الفصل الثانى

حقوق الإنسان

فى الشريعة الإسلامية

تتمثل الظاهرة الأساسية فى العصر الحديث فى أن الأمم الديمقراطية تفاخر بما قررته للبشرية فى مجال حقوق الإنسان، وتنسب كل أمة لنفسها فضل خدمة البشرية من حيث إعلان الدعوة للحرية ووضع ضمانات احترامها وكفالتها، وتدعى على هذا الأساس أن العالم مدين لها بتقرير حقوق الإنسان[١]. بيد أن تتبع التاريخ من خلال تطوره يبين لنا بجلاء تام

---

(١) يعتقد الإنجليز أنهم دعاة الحرية، وأنهم أعرق شعب فى هذا المجال، إذ قاموا بأول ثورة فى العصور الحديثة ضد الاستبداد والطغيان وكانت نتيجتها صدور إعلان للحقوق يقيد سلطة الحاكم ويكفل للأفراد الحرية، وسرى إشعاع هذه الثورة وما أسفرت عنه من حقوق للشعب إلى البلاد الأخرى.

ويعتقد الفرنسيون أن ثورتهم هى التى أرست مبادىء الحرية والإخاء والمساواة، وأن الشعوب الأخرى تأثرت و نقلت هذه المبادىء عنهم، فأصبحت لذلك مدينة لهم بهذه المبادىء السامية التى اعترفت للإنسان بكرامته وحريته. ونادت بالمساواة بين الأفراد وكفلت لهم ممارسة حقوقهم والتمتع بحرياتهم.

ولم يقتصر الأمر على دعاوى الإنجليز والفرنسيين، وإنما نازعتهم الفضل دول أخرى وادعته لنفسها دونهم. فالولايات المتحدة الأمريكية ترى أن ثورتها وما أعقبها من إعلان لحقوق الإنسان عام ١٧٧٦ هى التى فتحت أذهان البشرية للحرية فى العصر الحديث.=

أن الشريعة الإسلامية قد حرصت على تقرير المبادىء الخاصة بحقوق الإنسان فى أكمل وأروع صورة وعلى أوسع نطاق. وهذه المبادىء طبقتها الأمة الإسلامية وخاصة فى الصدر الأول للدولة الإسلامية، وقد سبقت بها الأمم كافة وتفوقت عليها. وحسبنا فى هذا المقام للتدليل على ذلك أن نستعرض المبادىء الأساسية لحقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية، ثم الوقوف على وسائل حمايتها وضمانات استخدامها.

المبحث الأول

المبادىء الأساسية لحقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية

أولاً: حقوق الإنسان وفلسفة التشريع الإسلامى:

يعد الأساس الثابت للشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان هو «العقيدة». وعقيدة الدين الإسلامى فى الألوهية تتلخص فى عبارة «لا إله إلا الله»، وإيمان الناس بالله واتجاه المؤمنين بقلوبهم إليه ليس مجرد مسألة فلسفية أو استجابة روحية، وإنما تسفر عقيدة الناس فى الإيمان بالله

= والواقع – فى نظرنا– أن تنازع الدول فى هذا الصدد، هو تنازع غير قائم على أساس سليم، لأن التفرد بالفضل فى هذا المجال غير صحيح. فقد ساهمت دول كثيرة فى هذا الميدان بنصيب بحيث لا تستطيع دولة معينة أن تدعى لنفسها استئثاراً فى هذا الميدان وتنكر على غيرها نصيبها فيه.

عن نتائج إجتماعية عملية لصالح الإنسان. فهى تؤدى إلى تفرد الله سبحانه وتعالى بخصائص الاستعلاء والكبرياء التى لاتنبغى لأحد غيره، فهو الحاكم القهار الذى لا يسأل عما يفعل ولكن البشر يسألون، فالناس جميعاً عباد الله من خلقه كلهم سواء. لا يعلو أحد منهم على الآخر، ويخضع الجميع لله العلى القدير.

فعقيدة الإسلام فى الإيمان بألا إله إلا الله تنطوى على تقرير وإعلان المساواة والحرية والإخوة الإنسانية دون حدود ولا قيود ولا تمييز بين البشر لأى سبب. هذه العقيدة الإسلامية هى الأساس الذى ينبنى عليه تقرير الحقوق، كما أن ذلك الأساس يساعد على تثبيت النفوس فى كفاحها من أجل حقوقها. ولا شك أن هذه العقيدة هى التى تحقق عند الناس التوازن النفسى والعقلى والاجتماعى، فعن طريق العقيدة يعرف الإنسان مركزه فى الكون الذى خلقه الله وسخره بأمره لصالح العباد. فالعقيدة هى التى تحدد مركز الفرد بالنسبة للوجود، وتوقفه على حقيقة وضعه فيه، فالإنسان عبد الله يخضع له دون سواه، ويتبع أحكامه التى تكفل له التوازن المطلوب من الناحية النفسية والعقلية. كما أن العقيدة هى التى تحدث التوازن الاجتماعى عند الناس، لأنها تؤكد لهم أن هناك قوة أعظم وأكبر من الإنسان هى قوة الله، كما أن هناك متاعاً أعظم وأخلد من متاع الدنيا هو متاع الحياة الآخرة. وإذا تجاهل الناس قوة الله وحساب اليوم الآخر فمعنى ذلك طرح العقيدة وإيمان الإنسان بنفسه فقط وبالدنيا وحدها، وسخر جهوده لإحراز أكبر قسط من متاع الدنيا سالكاً فى سبيل ذلك مختلف الوسائل دون اهتمام بشريفها ووضيعها، فنوع الوسيلة التى يطرقها لا يعنيه. ويترتب على هذا السلوك تفشى الأنانية والمادية والنفعية والانتهازية بين الأفراد فى المجتمع البشرى، ومن هنا تتأصل الشرور فى نفوس الناس

ويطغى القوى على الضعيف، وتتزعزع القيم وتضطرب أحوال المجتمع ويسوده الشقاء.

ولا تفلح «المبادىء الأخلاقية» - والحالة كذلك - فى إصلاح الأوضاع الفاسدة فى المجتمع، وعلة عجز هذه المبادىء الأخلاقية عن تحقيق الغرض المقصود منها ترجع إلى أنها من عمل الإنسان، وبذلك لا يكون لها سلطان على الأفراد، لأن كل فرد لا يؤمن إلا بنفسه ولا يرى فى غيره ما يزيد عنه، ومن ثم فإن المعايير الأخلاقية التى يضعها الإنسان لا ينظر إليها الأفراد على أنها معايير تقيدهم فى تصرفاتهم أو أنها مبادئ أسمى من تفكيرهم ويجب أن يخضعوا لها فى أعمالهم، وإنما يسخرونها لخدمة أغراضهم يأخذ الفرد منها ما يتفق وتحقيق مصالحه، ويدع مالا يتفق مع نزعاته ورغباته ، والفرد فى هذا التصرف، إنما يحكم فكره الخاص دون مبالاة بنتاج أفكار الآخرين. و«القانون» كذلك باعتباره من عمل الإنسان يعجز عن اقتلاع جذور الشر فى نفوس البشر لأن الإنسان يشق على نفسه أن يخضع لعمل إنسان مثله.

نخلص مما تقدم أن العدالة- فى أى ناحية من النواحى - لا يمكن أن يتهيأ لها الاستقرار المنشود فى جوتكون فيه القيم الأخلاقية والقانون من صنع الإنسان، وعلى العكس من ذلك يتغير الوضع إذا كانت الفضائل والقانون من صنع قوة أعلى وأسمى من الأفراد أى من عند الله، فإن ذلك يجعل كل فرد يخشى الله فى علاقته بغيره من البشر، كما أنه لا ينسى الآخرة وهو يسعى للعيش فى دنياه، إن الإنسان في هذه الحالة يخشى الله فى جميع تصرفاته فى السر والعلن ويعمل حساب اليوم الآخر. وهذه العقيدة التى تستقر فى النفوس تجعل من كل فرد حارساً على الفضائل والقيم الأخلاقية والمثل العليا التى قررها الله ليسير على هديها البشر، ولا ريب أن هذه

الرقابة الفردية الناجمة عن العقيدة أقوى وأكثر فعالية من أية رقابة أخرى[1].

ثانيا: حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية:

جمعت فلسفة الإسلام فى أصالة وروعة بين حقوق الإنسان السياسية (الشورى ، المساواة، الحرية)، وحقوق الإنسان الاجتماعية، وبذلك كفلت للفرد أصل ما تصبوا إليه نفسه من أسباب الحياة الكريمة دون أن تغفل صالح المجتمع، ولذلك لم تقتصر هذه الفلسفة على تقرير الحقوق وسبل حمايتها، وإنما قرنتها بالواجبات التى يتحتم على الفرد القيام بها لخدمة الجماعة التى ينتسب إليها.

١- الشورى:

يعتبر مبدأ الشورى أحد الدعائم الأساسية التى يقوم عليها نظام

---

(١) الدكتور/ محمد فتحى عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى. طبعه ١٩٨٢، الناشر دار الشروق، ص ١٦ - ٦٥ .

دكتور/ محمد الشحات الجندى: حقوق الإنسان فى الإسلام من منظور معاصر، الناشر دار النهضة العربية، ص ٤ - ١١ .

دكتور/ أمير عبد العزيز : حقوق الإنسان في الإسلام، الطبعة الأولى ١٩٩٧ ، الناشر دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ، ص ٧ - ٤٠ .

دكتور/ عبد السلام الترمانينى: حقوق الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية، الناشر دار الكتاب الجديد ببيروت ، ص١٦ - ٢٢ .

دكتور/ محمد كامل ليله، النظم السياسية، ص ١٠٩٢ - ١١٠٠ .

الحكم فى الإسلام، وقد جاء النص على هذا المبدأ فى عدد من آيات القرآن الكريم، قال تعالى: «وأمرهم شورى بينهم»[١]، وقال جل شأنه: «فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر»[٢]. فهاتان الآيتان تدلان على أن الشورى تعتبر أحد الأسس التى يقوم عليها نظام الحكم وتدبير شئون الدولة الإسلامية.

غير أن الإسلام لم يحد الشكل أو الصورة التى يجب على المسلمين اتباعها لتطبيق هذا المبدأ، وذلك حرصاً على عدم التعرض لتفصيلات تتغير مع تغير المكان والزمان. ومن ثم فقد اكتفى بتقرير المبدأ، وترك التفاصيلات لمطلق حرية جماعة المسلمين التى لها أن تختار النظام الذى تراه بما يحقق مصلحتها فى كل مكان وأى زمان.

وقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستشير أصحابه فى كثير من الأمور، كما جرى الخلفاء الراشدون على هذا المبدأ، وسار على نهجهم سائر الأئمة والولاة.

والشورى واجبة فى المسائل التى سكتت عنها الشريعة ولم تضع لها أية حلول، ذلك أن تلك المسائل من الأمور التى يجب على المجتمع الإسلامى وضع المبادىء والتفصيلات اللازمة لها بما يتفق والإنسجام مع روح الإسلام وغاياته. وفى المسائل التى وضعت لها الشريعة الإسلامية مبادىء عامة، فإن الشورى يمكن أن تمتد لتفصيل ما أجملته الشريعة بما يتفق وتلك المبادىء. أما المسائل التى قطعت فيها الشريعة بأحكام تفصيلية

---

(١) سورة الشورى، الآية ٣٨ .

(٢) سورة آل العمران ، الآية ١٥٩ .

مسـهبة، فهى خـارجة عن نطاق الشورى، إلا أن تكون الشـورى فى حدود تفهم النص وبيان الحكم الذى يـدل عليه وكيفية تنفيذه. وفى كل الأحوال فـإن الشورى ليـست مطلقة من كـل قيـد، وإنما هى مقيـدة بألا تخـرج عن حدود ما جـاء به القرآن والسنة، فلا يجوز بأية حـال أن تؤدى الشورى إلى مخالفة نصوص التشريع الإسلامى أو الخروج على روح التشريع. بل يجب أن تجىء الشـورى مطـابقـة تماماً لروح الشـريعـة الإسـلامـيـة وأهدافـهـا واتجاهاتها.

والحكمة من إقرار مبدأ الشورى فى الشريعة الإسلامية ترتبط ارتباطاً جذرياً بالغاية الجوهرية من قيام الدولة الإسلامية ذاتها، ذلك أن غاية الدولة - وفقـاً للمنهج الإسلامى - هى إيـجاد السلطة الزمنيـة المسئولة عن تـطبيق الشريـعة الإسلامـية، ومنع خـروج أى فرد عليـها - على الأقل فـى الأمور ذات الطابع الاجتـماعى - وإذا كانت تلك المهمـة منوطة بالحاكم فى الدولة الإسلامية بماله من سلطة تتيح له الأمـر والنهى فى المسـائل الإجتماعية، إلا أنه مهما أوتى من قوة وحكمة وتقوى فلن يستطيع تحقـيق ذلك على الوجه المطلوب دون مشـورة. ذلك أن جزءاً كبـيراً من أحكام الشـريعة الإسلامـية هى مبادىء عـامة لا يمكن تطبيقهـا إلا عن طريق مجهود مشـترك بين أفراد المجتمـع، مجهود منظم واع يمكن أن نطلق عليـه تعاون مشتـرك بين الحاكم والمحكومين هدفه صبغ المجتمع بتعاليم الإسلام ومبادئه ومثالياته[١].

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضـعى والشريعة الإسلامية، ص ١٥٦ وما بعدها.

كما أن نظام الحكم فى الإسلام يكشف عن مدى الاعتداد برأى الفرد

فى تسيير أمور مجتمعه سياسياً وذلك من خلال اختياره ومبايعته للحكام، فالخلافة عقد بين الخليفة والأمة تنعقد بالاختيار والتراضى فهى ترشيح من أهل الحل والعقد أو الخليفة السابق ثم مبايعة من الأمة، فالنزول على رأى أفراد الأمة فى إختيار من يلى أمورهم يعتبر قمة الاعتراف بحق الانسان فى المشاركة فى الحياة السياسية[١].

٢- المساواة:

قرر الإسلام مبدأ المساواة بين الناس فى أكمل صورة، وأمثل أوضاعه.واتخذه دعامة لجميع ما سنه من نظم لعلاقات الأفراد بعضهم مع بعض، وطبقه فى جميع النواحى التى تقتضى العدالة الاجتماعية وكرامة الإنسان أن يطبق فى شئونها[٢]. قال تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وإنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[٣]. فالناس فى نظر الإسلام سواسية فى القيمة الإنسانية، وهو بهذا المبدأ الرفيع قضى على الطائفية ووسائل التفرقة بين الطبقات، ولم

---

(١) دكتور عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤٤٣ .

دكتور محمد سليم العوا: الحق فى المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة، مقال منشور ضمن أوراق الملتقى الفكرى الثانى حول(حق المشاركة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للحياة) والصادر من المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ص٤٢-٥١ .

(٢) دكتور/ على عبد الواحد وافى: المساواة فى الإسلام، طبعة ١٩٦٢ ، الناشر دار المعارف، سلسلة إقرأ (٢٣٥)، ص٦ .

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

يجعل لتفاوت الناس فى الأحساب والأنساب واختلافهم فى الألوان والأديان والجنسية أى أثر فى المفاضلة بينهم.

والمساواة مبدأ عام له صور متعددة، لم يغفل منها الإسلام شيئاً وإنما بينها وأكدها، ولم يحاول فى أية مناسبة تقييد فكرة المساواة، وإنما تمسك دائماً بعموميتها وإطلاقها[١].

فالمساواة أمام القانون يقصد بها خضوع جميع الناس للقانون دون تفرقة بينهم أو محاباة وقد أكد الرسول صلى الله عليه وسلم هذا المعنى بقوله :« إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذى نفسى بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها». وقد ضرب الخلفاء الراشدين أروع المثل فى ميدان تحقيق المساواة بين الأفراد، ويبرز فى هذا المجال الخليفة «عمر بن الخطاب» الذى لم يتهاون قط فى تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية دون مجاملة، وإقامة حدود الله دون تمييز بين الناس، وكان ينبه ولاته وقواده إلى التمسك بهذا المبدأ ومراعاته دائماً حتى لا يختل ميزان العدل وتفسد حال الرعية نتيجة إهدار أحكام الشريعة الإسلامية.

والمساواة أمام القضاء ظهرت فى أسمى معانيها، فلا مجاملة ولا تفرقة بين الناس فى القضاء من حيث القضاء أو المحاكم أو العقوبة. وقد

---

(١) انظر فى تفصيلات هذا الموضوع، بحثنا: مبدأ المساواة ومدى تطبيقه فى مصر «دراسة تاريخية من العصر الفرعونى حتى العصر الإسلامى»، منشور بالمجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بطنطا، العدد الحادى عشر، ٢٠٠٠، ص ٦٨١ - ٦٩٥ .

ضرب القضاء فى الإسلام أروع الأمثلة فى العدل والإنصاف والمساواة بين الناس دون حساب لأى اعتبار، ودون تمييز بين حاكم ومحكوم فالكل فى شريعته سواء. ولم يكن الخليفة أو ولاة الأقاليم يتدخلون فى شئون القضاء ولا فى أحكامه[١].

والمساواة فى التوظف يراد بها أن يكون باب التوظف مفتوحاً أمام المواطنين الذين تتوافر فيهم الشروط اللازمة للتوظف والتى يتطلبها القانون. والوظائف التى تحتاج مؤهلات يحصل عليها المرء بالتعليم، ولكى تتحقق هذه الصورة عملاً يجب أن تتاح فرص التعليم للجميع وأن يكون فى مكنة الناس طلب العلم والتزود منه فى يسر فلا يصح أن يكون وقفاً على الأغنياء القادرين على دفع نفقاته، ولقد حرص الخلفاء الأئمة على نشر العلم وحض الناس على التعليم وترغيبهم فيه وتسهيل سبل تحصيله. وبهذه الوسائل تتحقق الفرص المتكافئة للجميع فيترتب على ذلك إمكان تحقيق مبدأ المساواة فى تقلد الوظائف نتيجة لفتح أبواب العلم أمام الناس مع تذليل العقبات التى تعترض طريقهم نحو ولوج هذه الأبواب. وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة لخلفائه، إذ بين لهم معالم الطريق التى يسيرون على هديها ويتبعون منهاج صاحبها ويقتدرون بتصرفاته الحكيمة[٢].

---

(١) دكتور/ عبد السلام الترمانينى: حقوق الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية، ص٣٩-٤٤ .

(٢) الشيخ / محمد الغزالى: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤، دار التوفيق النموذجية . ص ١٥ - ٥٠ .

٣- الحرية:

قدس الإسلام حرية الفرد[١]. واتخذ من الحرية ركيزة تستند إليها جميع العقائد والتشريعات والنظم التى سنها للعباد، وحرص على تطبيقها فى مختلف نواحى الحياة السياسية و لفكرية والدينية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية. وقد جمع الإسلام بهذا الأسلوب بين شقى الديمقراطية حتى تكون سليمة حقيقية، وهذان الشقان هما: الناحية السياسية وما يتبعها، والناحية الاجتماعية وما يلحق بها. وهناك صور متعددة للحرية[٢].

فالحرية الشخصية تعنى حق الشخص فى التنقل داخل الدولة، وإستطاعته الخروج منها وعودته إليها متى أراد، وعدم جواز القبض عليه أو حبسه أو معاقبته إلا وفق أحكام لقوانين وفى حدودها وعلى أساس الإجراءات المقررة.

وحرية التملك يقررها الإسلام للفرد، والإسلام يبيح كل سبيل

---

(١) إن الحرية والمساواة توأمان، وهما أمران لازمان لإستقامة نظام الحكم فى الدولة، فبدون الحرية لا توجد المساواة بمعناها الكامل. وإنما تقتصر على أحد شقيها المتعلق بالواجبات والتكاليف العامة، كما أنه بدون المساواة تتحول الحرية من حق لأبناء الأمة جميعاً وتصبح وقفاً على فئة أو فئات محدودة لا تشمل الأمة بل تعتبر بالنسبة لعدد أبنائها أقلية ضئيلة. فلابدأن يجتمع هذان المبدأن ولا يرتفعان حتى نكون فى ظل نظام ديمقراطى سليم، وإذا تخلف أحدهما فسد النظام و نقلب إلى تعسف واستبداد. دكتور/ محمد كامل ليله: النظم السياسية، ص ١١٢٠ .

(٢) دكتور/ عبد السلام الترمانينى : حقوق الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية، ص٢٨ - ٣٩ .

شريف يسلكه الإنسان للتملك، ولا يسمح بالملكية الناجمة عن ظلم أو غش أو إضرار بالناس. وإذا كان الإسلام قد قرر حرية الملكية الفردية وعمل على حمايتها واحترامه، فإنه جعلها فى نفس الوقت «وظيفة اجتماعية» وليست حقاً مطلقاً يتحكم فيه الفرد بطريقة قد تضر بالمجتمع.

كما حرص الإسلام علي حماية المساكن وتقرير حرمتها، فلا يجوز دخولها بدون إذن صاحبها إلا عند الضرورة التى يجيزها القانون. وحرمة المسكن تعتبر امتداداً للحرية الشخصية ونتيجة لها. وتقرير هذا الحق فيه ضمان لهدوء الإنسان فى سكنه .

كما قرر الإسلام حرية العمل، واعتبر العمل شرفاً وواجباً على كل قادر عليه، وتعتبر حرية العمل امتداداً أو تتمة للحرية الشخصية. ومقتضى هذه الحرية منع احتكار الحرف والمهن وقصرها على فئات معينة، وإنما يجب أن يكون العمل حراً مباحاً للجميع. كما أنه لا يصح أن يجبر إنسان على عمل معين.

كذلك قرر الإسلام حرية العقيدة والعبادة ، وقد سجل القرآن الكريم هذه الحقيقة بوضوح، يقول الله تعالى: «لا إكراه فى الدين». كما قرر أيضا حرية المناقشة الدينية.

وقد كفل الإسلام حرية الرأى ، حيث حرص على تقرير هذه الحرية على أوسع نطاق، وقد مارس الناس هذه الحرية بصورة رائعة فى عهد الخلفاء الراشدين بالذات. فكان من حق كل فرد أن يعرب عن رأيه بمختلف الوسائل ويقول ما اعتقد أنه الحق، وينتقد الحكام دون تهيب.

مادام مخلصاً فى نقده مبتغياً تحقيق المصلحة العامة ورفع الضرر عن نفسه وعن الناس مطالباً باتباع حكم الله وسنة رسوله[(١)].

٤- الحق فى الحياة:

الحياة فى نظر الشريعة الإسلامية هبة من الله تعالى، فهى مصونة إجلالاً للواهب، ولكل إنسان الحق فى أن يدافع عن حياته لأن بقاءه مرتبط بها. وينبنى على هذا الحق عدة أحكام:

تحريم قتل النفس إلا للأسباب التى عينها الشرع، وتتساوى الأنفس فى هذه الحرمة، والمبدأ المقرر فى الإسلام أن من قتل نفساً وهو ظالم يقتل بها. وهذا المبدأ مستمد من قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى»[(٢)]. ويتفرع عن هذا تحريم الإذن بالقتل، وتحريم قتل الجنين بعد نفخ الروح فيه.

تحريم الانتحار حيث لا يحق للإنسان أن يقتل نفسه بنفسه. فمن مات سقطت العقوبة الدنيوية وبقى الإثم يحمله المنتحر ليحاسب عليه فى

---

(١) دكتور/ محمد كامل ليله: النظم السياسية، ص ١١٢٠ - ١١٣٧ .

دكتور/ أحمد بكير: الضمير الدينى وحقوق الإنسانية فى الإسلام، مقال منشور ضمن أوراق الملتقى الإسلامى المسيحى الثالث (حقوق الإنسان) والمنعقد فى قرطاج فى الفترة من ٢٤ - ٢٩ مايو ١٩٨٢ ، والصادر من مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بالجامعة التونسية ، سلسلة الدراسات الإسلامية (٩) ، ١٩٨٥ .

الشيخ/ محمد الغزالى : حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص ٥٨ - ٩٥ .

(٢) سورة البقرة، آية رقم ١٧٨ .

الآخرة، وإذا لم يمت المنتحر فيعاقب على محاولته الانتحار تعزيراً[١].

ثالثاً: المرأة وحقوق الإنسان في الإسلام:

أنصف الإسلام المرأة فدفع عنها ظل الجاهلية وحفظ لها آدميتها وكرامتها وأعلى من شأنها، فلم يغمط حقها وساواها بالرجل من حيث القيمة الإنسانية، فقد ورد بالحديث «إنما النساء شقائق الرجال». ولقد خلص الإسلام العرب من بوائق الجاهلية وأدران الوثنية، ونهاهم عن اتباع العادات المرذولة ووضع لهم دستوراً جديداً يقوم علي احترام الإنسان دون تمييز يرجع إلى الجنس أو غيره، وحذرهم من التفرقة بين الذكر والأنثى .

وقد خاطب الإسلام الرجال والنساء على السواء بالتكاليف الشرعية، كما قرر الإسلام حق المرأة فى التعليم ، واعتراف لها بأهلية كاملة شأنها شأن الرجل، كما فرض لها نصيباً فى الإرث الذى كانت محرومة منه، كما قرر للمرأة حق اختيار زوجها اختياراً حراً فإذا تم عقد الزواج دون رضاها كان غير صحيح ولها الحق فى المطالبة بنسخة. ولم يهمل الإسلام حقوق المرأة السياسية وإنما اعترف لها بهذه الحقوق.

وإذا كان الإسلام قد فضل الرجل على المرأة في بعض الأمور، كزيادة نصيبه فى الإرث وتميز عليها في بعض حالات الشهادة وإيثاره بالوظائف ذات الولاية العامة، فذلك ليس مرده إلا لرعاية الرجل للمرأة والتزامه بالإنفاق عليها وعلى أسرته بعد ذلك وبسبب ضعف مشاعر المرأة

---

(١) دكتور/ عبد السلام الترمانيني: حقوق الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية. ص٢٢-٢٦.
الشيخ/ محمد الغزالى: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة. ص٥٠ - ٥٧ .

أحيـاناً. وهكذا جاءت الشريعة منصـفة للمرأة ملبـية مطالبها المشـروعة، إذ سلمت لها بحقوقها واعترفت بها عضواً عاملاً فى المجتمع(١).

رابعاً: غير المسلم وحقوق الإنسان فى الإسلام:

القاعدة العـامة التى وضعتهـا الشريعة الإسلامـية فى هذا الصـدد هى «لهم مالنا وعليهم ما علينا»، فلهم ماللمسلمين من حقوق عامة. وعليهم ما على المسلمين مـن واجبـات عـدا تلك التى تتعـارض مع عقيـدتهم، لأن الإسلام لا يفرض نفسـه على أحد، ولهذا فإن غـير المسلم من رعايا الدولة الإسـلاميـة يتمـتع بحـرية العـقيـدة، ويسجل التاريخ أن الإسـلام بالغ فى تسامحه مع الذميين والمعاهدين واحترام حوزتهم ولو كانوا غير مأمونين بين ديار المسلمين وديار أعدائهم(٢).

وإذا وجدت بعض أعمـال فى الدولة الإسلامية لا يعهد بهـا إلى غير المسليمن، فمـا ذلك إلا لأنها تتعارض مع عقيدتهم ، ولـذلك فإنه رغبة في تجنيبهم الحرج لا يكلفون بالقيام بالأعمال التى تحتاج إلى العقيدة الإسلامية حتى لا يكون إكراه لهم أو حرج عليهم. والواقع أن الإسلام قد وضح مركز

---

(١) دكتور/ عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص٤٤٧-٤٥١ .

دكتور/ محمد كامل ليله: النظم السياسية، ص ١١١٢ - ١١١٥ .

الشيخ/ محمد الغزالى: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، ص ١١٥ - ١٣٦ .

دكتور/ على عبد الواحد وافى: المساواة فى الإسلام، ص ٧٧ - ٨٣ .

(٢) دكتور/ على عبد الواحد وافى: المساواة فى الإسلام ، ص٨٥ .

غير المسلمين فى الدولة الإسلامية وأحاطه بمختلف الضمانات التى تكفل لهم العيش فى أمن واستقرار وتعاون مع المسلمين وذلك كله فى ظلال المساواة التى يسرى حكمها على الجميع.

ولا كان الإسلام قد فرض الجهاد على المسلمين خاصة دون الذميين لأسباب تتعلق باحترام عقيدتهم، ورفع الحرج عنهم إذا ما ألزموا ببذل دمهم فى الدفاع عن دولة هى تشخيص وتجسيد لعقيدة لايؤمنون بها. من أجل ذلك أعفاهم الإسلام من هذا الواجب حتى لا يضطرهم إلى الدفاع عن عقيدة تخالف عقيدتهم، ولكن مقابل حماية الدولة لهم وعيشهم فى ظلالها فرض الإسلام عليهم الجزية، وهى ضريبة تحل محل إعفائهم من واجب الدفاع عن الدولة التى ينتمون إليها والدفاع عن أنفسهم، فهذه الجزية تعتبر بمثابة رمز ولاء للدولة التى تحميهم وتوفر لهم سبل الأمن والحياة المستقرة. وإذا قبل الذميون عن طيب خاطر الاشتراك مع المسلمين في الجهاد فلا جزية عليهم فى هذه الحالة، وعلى ذلك فإن الجزية إنما يراد بها التعبير عن الولاء للدولة، وهى بدل عن الاشتراك فى الدفاع والجهاد فى سبل حماية الدولة، كما أنها التزام مالى يقابل التزام المسلمين بدفع الزكاة حتى تتكافأ الالتزامات بين الفريقين وتتحقق المساواة والعدالة بأجلى معانيها[١].

خامساً: مشكلة الرق وحقوق الإنسان فى الإسلام:

إذا كانت الشريعة الإسلامية قد أجازت الرق كعرف اجتماعى عن موقوت تعارف عليه العالم وقتذاك، إلا أنها قد أكدت المساواة الإنسانية

---

(١) دكتور/ محمد كامل ليله: النظم السياسية، ص ١١١٦ - ١١١٩.

على أنها الأصل. فقد وجد الإسلام عند ظهوره منابع الرق كثيرة، ومصارفه قليلة أو معدومه، فكثر المصارف ونظمها ووسعها، وجفف المنابع أو وضع لها من الوصايا ما يجعلها تجف من تلقاء نفسها. فقد أبطل الإسلام ما كان متعارفاً من أسباب الاسترقاق، والتى كانت تتخذ ذريعة إلى إنشاء رق جديد. إلا أنه فى - رأى البعض - ترك منفذاً صغيراً وهو حال الحرب الإسلامية المشروعة، إلا أنه بالنظر فى المبادىء الإسلامية وتعاليم الشريعة الغراء نجد أنها توصى بالأسرى خيراً، والعرف السائد يومئذ أن الأسرى لا حرمة لهم ولا حق وأنهم بين أمرين أحلاهما مر القتل أو الاسترقاق، وإذا تتبعنا سنة الرسول صلى الله عليه وسلم لا نجد فيها قط أنه أذن بقتل الأسير، أما الاسترقاق فليس من حسن السياسة إطلاق الأسرى فوراً. حيث أنه أمر يتعلق بمصلحة الدولة العليا. فأبقى عليهم الإسلام تحت يده سيراً على قاعدة المعاملة بالمثل حتى لايضار بتعلقه المطلق بالحرية الكاملة، حيث يكون الأسرى المسلمين لدى غير المسلمين مستعبدين، وأسرى غير المسلمين لدى المسلمين أحرار. وفي الوقت الذى أذن فيه للدولة الإسلامية أن تقابل بالاسترقاق من يستعبدون رعيتها، جعل النص فى معاملة الأسرى محدداً لمثله العليا فحسب «حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثائق فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها»[1]. وقد كفل الإسلام لهم الغذاء والكساء كغذاء وكساء أوليائهم، وحفظت الشريعة كرامتهم فلا يجوز خدشها بكلمة نابية، كما قررت تقدم العبد على الحر فيما يفضله فيه من شئون الدين والدنيا.

كما أعدت الشريعة الإسلامية وسائل لمكافحة الرق، وهى الأبواب

---

(١) سورة محمد، الآية ٤ .

التى فتحتها لتحرير الرقيق. ومنها تحريض الناس على عتق الرقاب، تحديد سهم من خزائن الدولة كل عام لتحرير المستعبدين وافتداء الأسرى، كما جعلت تحرير العبيد هو كفارة لبعض الذنوب(١).

المبحث الثانى

ضمانات حماية حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية

يعد نظام الحكم فى الإسلام جزء لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية، فالدولة الإسلامية يحكمها رئيس واحد، وتتبع سياسة واحدة، وتستهدف غاية واحدة هى تحقيق العدل والمساواة ونشر الدين الحق للإنسانية. وإقامة الدولة الإسلامية تعتبر وسيلة لغاية كبرى هى إيجاد السلطة الزمنية المسئولة عن نشر وتطبيق الشريعة الإسلامية، ومنع الخروج عليها من جانب أى فرد - على الأقل - فى الأمور ذات الطابع الاجتماعى، فرئيس الدولة الإسلامية مسئول عن صياغة حياة المجتمع الإسلامى على النحو الذى يتفق مع التشريع الإلهى. وهذا هو السبب الذى من أجله وصفت الرسالة الإسلامية بأنها دين ودولة.

---

(١) دكتور/ محمد عبد الله دراز: دراسات إسلامية فى العلاقات الاجتماعية الدولية. بحث «الإسلام والرق» ، الطبعة الثانية ١٩٧٤ ، الكويت ، ص ٣٧ - ٤٢ .

دكتور/ محمد فتحى عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى، ص ٦٩ - ٧٦ .

الشيخ / محمد الغزالى: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص٩٦ - ١١٤ .

ومن هنا يمكن القول بأن ضمانات حماية حقوق الإنسان فى الإسلام لابد وأن تستند إلى ثلاث ضرورات أساسية: ضرورة قيام حكومة إسلامية، وضرورة تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وضرورة تقنين حقوق الإنسان كما أقرتها الشريعة الإسلامية وتضمينها الوثيقة الدستورية للدولة وإصدارها فى شكل تشريعات داخلية.

أولاً: ضرورة قيام حكومة إسلامية:

إن جوهر حماية حقوق الإنسان فى الإسلام يكمن فى ضرورة قيام الحكم فى الدولة الإسلامية وفقاً للأسس والدعائم التى قررها الإسلام، ويأتى على رأس تلك الدعائم: مبدأ الشورى فى تقرير أمور المجتمع، مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم، مبدأ العدالة، مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم. وليس المقصود «بالحكومة الإسلامية» أن تكون فى الشكل الذى صاغه لنا التراث الإسلامى، ولكن يكفى أن تستند هذه الحكومة على دعائم الشرعية الإسلامية والتى من أهم عناصرها الأخذ بفكرة الشورى كمحور للممارسة السياسية من جانب الحاكم. ولأن العدالة هى القيمة العليا التى تمثل جوهر الشريعة الإسلامية، فمن الواجب أن تنحنى أمامها كل القيم الأخرى، كما أنه بالنظر إلى أن مبدأ الكرامة الإنسانية واحترام حقوق الإنسان يعتبر أيضاً جوهر العلاقة التى يجب أن تسود بين الحاكم والمحكوم، فمن الواجب ترسيخ هذه العلاقة وصبغ المجتمع الإسلامى كله فى نطاق هذا الإطار. وعلى ذلك فالحكومة يمكن أن تكون إسلامية بقدر ما تلتزم به من الشرعية الإسلامية.

ثانياً: ضرورة إحياء مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

إن الضروة الثانية التى ترتبط ارتباطاً بالغ الوثوق بضمان حماية

حقوق الإنسان فى الإسلام تتمثل فى إحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ذلك لأنه إذا كانت مهمة الحكومة الإسلامية هى العمل على ضمان احترام تلك الحقوق فى الجانب السياسى والمدنى، وهو الجانب الذى يمثل الشغل الشاغل لمختلف طوائف المثقفين والسياسيين فى عصرنا الراهن، فإن هناك جانباً آخر للرقابة على احترام تلك الحقوق يتميز بها المجتمع الإسلامى، وهى رقابة شعبية تتمثل فى فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتبارها وسيلة من وسائل حراسة المجتمع تمثل المظهر الوقائى لحراسة المجتمع الإسلامى من بغى بعض أفراده على الآخرين أو اعتداء أحدهم على الآخر. والدليل علي أن هذا المبدأ أصلاً من الأصول التى يقوم عليها الدين هو قوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». فحماية الحقوق والحريات التي أقرها الإسلام لكل أفراد المجتمع هو أمر واجب على جماعة المسلمين، ومن هنا تكمن القيمة الحقيقية لهذه الفريضة باعتبارها وسيلة شعبية للدفاع عن الحقوق والحريات التى أقرها الإسلام.

ثالثاً: ضرورة تقنين حقوق الإنسان كما اقرها الإسلام:

إن الضرورة الثالثة التي يتطلب توافرها لضمان حماية حقوق الإنسان فى المجتمعات الإسلامية تكمن فى قيام الحكومات الإسلامية بتقنين الحقوق والحريات التى كفلها الإسلام ، أى صياغتها فى شكل مبادىء يتضمنها الدستور أو إصدارها فى شكل تشريعات واجبة التطبيق[1].

---

(١) دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية ، ص ٤٥٩ - ٤٧٢ .

الخاتمة

تمثل حقوق الإنسان فى الوقت الراهن رمزاً للتطور والارتقاء وعلامة من علامات التقدم، إلا أنه بإمعان النظر نجد أنها مشكلة قديمة قدم الإنسانية، وقد عاشت معها فى مد وجذر، إذ اختلف الناس مع اختلاف العصور فى مضمونها وأبعادها ومن تجب عليه ومن يستحقها... إلخ[١].

فالحديث عن الأصول التاريخية لنضال الإنسانية من أجل إقرار الحقوق الطبيعية للإنسان فى مجموعة من القواعد الملزمة. لابد أن يرتد إلى حقب سحيقة فى تاريخ المجتمعات الإنسانية منذ فجر الجماعات البشرية، حيث اقترن سعى الإنسان نحو التقدم والمعرفة والاكتشاف بسعيه نحو العدل والحرية[٢]. وترتيباً على ذلك فإنه لا يمكن أن تنسب فكرة حقوق الإنسان إلى تاريخ أو ثقافة محددة[٣]. ولما كان الإنسان بطبعه كائن اجتماعى يعيش فى مجتمع، فمن ثم لا يمكن النظر إلى تلك الحقوق نظرة فلسفية مجردة، بل يتعين النظر إليها فى إطار المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان.

---

(١) الأستاذ/ مصطفى كمال التارزى: موقف الإسلام من حقوق الإنسان، مقال بالملتقى الإسلامى المسيحى الثالث وحقوق الإنسان، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية (٩)، ص٦٩ .

(٢) التقرير المقدم عن الأمانة العامة لمركز اتحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية تحت عنوان «أزمة حقوق الإنسان فى الوطن العربى» إلى دورة المكتب الدائم الثانية لعام ١٩٨٦، أعمال اتحاد المحامين العرب خلال الفترة ما بين ١٩٨٥ - ١٩٨٩ ، ص ١٨٤ .

(٣) دكتور / عادل بسيونى: الأصول التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، ص ٤٠٣ .

وفكرة حقوق الإنسان منذ فجر التاريخ وعبر عصوره، قد شغلت عقول الفلاسفة والفكرين، فضلاً عن الأديان السماوية التى بشرت بهذه الحقوق[١]. فقد لعبت المذاهب الفلسفية - على تفاوت بينها- أدواراً بارزة من حيث التأكيد على جوهر حقوق الإنسان ووجوب حمايتها. ولذلك نجد فلاسفة اليونان (أفلاطون، أرسطو، المدرسة الأبيقورية، المدرسة الرواقية). وفلاسفة الرومان (شيشيرون)، وفلاسفة العصور الوسطى وعصر النهضة (أوغسطين، توماس الإكوينى، دانتى، مكيا فيللى، جان بودان ، جروسيوس) ، كلهم يؤكدون على ضرورة اعترف السلطة الحاكمة بحقوق الإنسان ووجوب العمل على تمتعه بها. إلا أن الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم على الأساس الفلسفى الذى يمكن أن يمثل مظلة لحماية حقوق الإنسان. وتمثلت اتجاهاتهم فى نظرية القانون الطبيعى ونظرية العقد الاجتماعى ونظرية المصلحة العليا للمجتمع وأخيراً نظرية التضامن الاجتماعى.

وقد تتبعنا من خلال هذه الدراسة مدى اعتراف الحضارات والشرائع الوضعية القديمة بفكرة حقوق الإنسان، فتناولنا القانون الفرعونى وأوضحنا أن فكرة ألوهية الملك لم تعن الحكم المستبد فى مصر الفرعونية ولكن كانت هناك ضمانات فى يد الشعب فى مواجهة سلطات الفرعون، كما أوضحنا بعض النواحى التى تؤكد حماية حقوق الإنسان فى مصر الفرعونية. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن حقوق الإنسان لم تحترم لدى أمة من أمم العالم القديم مثلما احترمت فى مصر الفرعونية. ثم استعرضنا شريعة بلاد ما بين النهرين وأنتهينا إلى أنها شريعة أهدرت حقوق الإنسان. ومن

---

(١) دكتور/ عبد السلام الترمانينى: حقوق الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية ، ص٩ .

خلال دراستنا للقانون الإغريقى اتضح أنه قانون يعترف بالحرية والمساواة ومن ثم فقد كان يعترف بحقوق الإنسان، ويكفى القانون الإغريقى أنه يضرب به المثل عادة فى الديمقراطية المباشرة، فالمدن الإغريقية بمقارنتها بما عاصرها من الحضارة القديمة كانت متطورة بالنسبة لمفهوم القيم البشرية وكرامة الإنسان. ومن خلال استعراضنا للقانون الرومانى وجدنا أنه قانون ضيق فى إجراءاته ، قاس فى أحكامه، فطرى فى مبادئه ، وبالرغم من ذلك كان يمثل مساهمة فى بلورة وتطور حقوق الإنسان وقد أوردنا بعض الشواهد التى تؤكد ذلك.

ومن خلال استعراضنا للشرائع السماوية ومدى اعترافها بفكرة حقوق الإنسان، وجدنا أن الشريعة اليهودية برغم دعوتها إلى العدل والرحمة - كديانة - إلا أن اليهود قد انحرفوا كثيراً عن هذه المبادىء وتجاهلوها فى معاملاتهم، واتجهوا نحو العنصرية والاستعلاء، كما أوضحنا بعض النظم القانونية التى تبتعد عن نطاق حقوق الإنسان. وباستعراض القانون الكنسى، وبالرغم من أن الديانة المسيحية يرجع إليها الفضل فى نشر الفلسفة الأخلاقية، نجد أن المسيحية أقامت نظام الحكم على فكرة الحق الإلهى المقدس وفى ظل تلك الفلسفة تعلو السطة فوق الحرية ويستند الاستبداد إلى أساس متين، كما أن القانون الكنسى لم يعترف بحرية الرأى حيث سيطر مبدأ عدم التسامح الدينى وأنشئت محاكم التفتيش لمواجهة الرأى. وبذلك إبتعد القانون الكنسى عن الحرية والمساواة.

ومن خلال استعراضنا لفكرة حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية، نجد أن لها طابع الضرورة المؤسس على العقيدة، وهو طابع يرتكز على معنى الإنسانية . وقد حوت الشريعة الإسلامية نظرية متكاملة لحقوق الإنسان قبل ظهور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان بثلاثة عشر قرناً من

الزمان. فقد جاء موقف الإسلام متوازناً بالنسبة لفكرة حقوق الإنسان، فهو لم يغلب مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة كما فعلت الفلسفات الحرة والليبرالية ولم يغلب مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد كمافعلت الفلسفات الاجتماعية أو الاشتراكية، بل وازن بين المصلحتين. ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد، أن المبادىء التى حرصت الشريعة الإسلامية على احترامها يمكن تطويرها فى التطبيق العملى لكى تواجه وتشمل كل التطورات التى تسفر عنها متطلبات الحضارة فى مراحلها المختلفة، ولا يكفى مجرد القول بأن الفقه الإسلامى قد ساهم بصورة هامة فى نشر الحضارة الإسلامية، وفى تعميق حقوق الإنسان بعد أن أرسى مبادئها الأساسية بالنسبة للإنسانية قاطبة، وذلك لأن هذه المساهمة ليست مجرد واقعة تاريخية يمكن أن يفخر بها كل مسلم فى عصرنا الحاضر، ولكنها مازالت قادرة على التأثير فى تطوير المبادىء القانونية التى تحكم حقوق الإنسان، ومن الأهمية بمكان إظهار هذه الصفات العامة للشريعة الإسلامية، لأنها تتفق مع تطلعات الإنسان فى سائر أنحاء العالم، وإبراز قابليتها للتطبيق على المستوى العالمى لحقوق الإنسان، لأن رغبات وتطلعات المسلمين لا تختلف عن تطلعات ورغبات الشعوب الأخرى، ولأن الشريعة الإسلامية فى طليعة الشرائع الدينية - والنظم القانونية - من حيث الاعتراف بكرامة الإنسان والحقوق المتساوية لكل فرد، وعدم إمكان التنازل عن الضمانات التى تحفظ على الإنسان آدميته وكرامته.

تم بحمد الله وتوفيقه

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

دكتور/ أحمد إبراهيم حسن: مفهوم القانون الطبيعى عند فقهاء الرومان، طبعة ١٩٩٥، الناشر الدار الجامعية للطباعة والنشر.

دكتور/ أحمد بكير : الضمير الدينى وحقوق الإنسانية فى الإسلام، مقال منشور ضمن أوراق الملتقى الإسلامى المسيحى الثالث (حقوق الإنسان) والمنعقد فى قرطاج فى الفترة من ٢٤ - ٢٩ مايو ١٩٨٢ ، والصادر من مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بالجامعة التونسية، سلسلة الدراسات الإسلامية (٩) . ١٩٨٥ .

دكتور/ أحمد حمدى يوسف عفيفى : حقوق الإنسان بين النظم القانونية القديمة والمواثيق الدولية المعاصرة «دراسة مقارنة بالأصول العامة لحقوق الإنسان فى الإسلام»، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة عين شمس عام ١٩٩٧ .

الأستاذ/ أحمد توفيق: علم الدولة . الجزء الأول ، طبعة ١٩٣٤ .

ألبير بابيه: تاريخ إعلان حقوق الإنسان، طبعة ١٩٥٠ ، الناشر لجنة التأليف والترجمة والنشر.

دكتور/ السيد العربى حسن: أصول القانون الكنسى «دراسة فى قوانين الكنيسة الأوربية - العصور الوسطى»، طبعة ١٩٩٩، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ السيد العربى حسن: دروس فى تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، طبعة ١٩٩٦ .

دكتور/ السيد عبد الحميد فوده: النظرية الدستورية للديمقراطية الأثينية، بحث منشور بالمجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بطنطا. العدد الرابع عشر، ٢٠٠١ .

دكتور/ السيد عبد الحميد فوده: فكرة الحق فى القانون الرومانى، بحث منشور بالمجلة لعلمية لكلية الشريعة والقانون بطنطا ، العدد الخامس عشر، ٢٠٠٢ .

دكتور / السيد عبد الحميد فوده: فلسفة نظم القانون المصرى. الجزء الأول، العصر الفرعونى. الطبعة الأولى ٢٠٠٠ .

دكتور/ السيد عبد الحميد فوده: مبدأ المساواة ومدى تطبيقه فى مصر «دراسة تاريخية من العصر الفرعونى حتى العصر الإسلامى»، بحث منشور بالمجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بطنطا، العدد الحادى عشر، ٢٠٠٠ .

دكتور / السيد عبد الحميد فوده: مبدأ سلطان الإرادة بين القانون الرومانى والفقه الإسلامى. رسالة للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٩٩٦ .

دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، طبعة ١٩٩٦ . الناشر مكتبة مدبولى.

دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، طبعة ١٩٩٦ . الناشر مكتبة مدبولى.

دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية «دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي»، الطبعة الثانية ١٩٩٦ ، سلسلة عالم المعرفة (١٨٣).

دكتور/ إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحى والمرأة، طبعة ١٩٩٦، الناشر مكتبة مدبولى.

دكتور/ أمير عبد العزيز: حقوق الإنسان فى الإسلام، الطبعة الأولى ١٩٩٧ ، الناشر دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.

إميل برهييه: تاريخ الفلسفة «الفلسفة اليونانية» ، طبعة ١٩٨٧ ، الناشر الدار العالمية ببيروت.

چان چاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة الدكتور/ محمد عرب صاصيلا، طبعة ١٩٨٥، الناشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت .

چورچ سباين: تطور الفكر السياسى، ترجمة الأستاذ/ حسن هلال العروسى، طبعة ١٩٥٤ .

چون باول: الفكر السياسى الغربى، طبعة ١٩٨٥ ، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب .

دكتور/ حسن الزنون: فلسفة القانون، طبعة ١٩٧٥، مطبعة العانى ببغداد.

دكتور/ حسن عبد الحميد: فكرة القانون الطبيعى الكلاسيكى ومفهوم القانون «الأساس الدينى للقانون» طبعة ١٩٩٦، الناشر دار النهضة العربية.

دكتوره/ حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، طبعة ١٩٨٦، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.

دكتور/ زكى عبد المتعال: تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية على الأخص من الوجهة المصرية، القاهرة ١٩٣٥ .

دكتور/ سليمان هاشم: العقيدة والقانون «دراسة لبعض الجوانب القانونية فى الشريعة اليهودية» طبعة ١٩٩٤، الناشر دار النهضة العربية.

س.م. بورا: التجربة اليونانية، ترجمة الدكتور/ أحمد سلامة محمد السيد، طبعة ١٩٨٩، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجموعة الألف كتاب الثانى (٦٧).

دكتور/ سيد أحمد على الناصرى: الإغريق «تاريخهم وحضارتهم» ، الطبعة الثانية ١٩٧٧، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ صوفى أبو طالب: الوجيز فى القانون الرومانى، طبعة ١٩٦٥ ، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ صوفى أبو طالب : تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، طبعة ١٩٩٢ ، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ صوفى أبو طالب: مبادىء تاريخ القانون، طبعة ١٩٦٧ ، الناشر دار النهضة العربية .

دكتور/ طعيمة الجرف: موجز القانون الدستورى، طبعة ١٩٦٠ ، الناشر مكتبة القاهرة الحديثة .

دكتور/ طه عوض غازى : فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية «نشأة القانون وتطوره» ، الجزء الأول . طبعة ١٩٩٨ .

دكتور/ طه عوض غازى: فلسفة وتاريخ نظم القانون المصرى، الجزء الأول «مصر الفرعونية» ، طبعة ١٩٩٦ ، الناشر دار النهضة العربية .

دكتور/ عادل بسيونى: الجذور التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان، بحث منشور بمجلة البحوث القانونية والاقتصادية التى تصدرها كلية الحقوق بجامعة المنوفية، العدد الثامن، السنة الرابعة، أكتوبر ١٩٩٥ .

الأستاذ/ عبد الرحمن بدوى: خلاصة الفكر الأوربى «أفلاطون» ، طبعة ١٩٧٩ ، الناشر دار القلم ببيروت .

دكتور/ عبد السلام الترمانينى: حقوق الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية، الناشر دار الكتاب الجديد ببيروت .

دكتور/ عبد العزيز سرحان: الإطار القانونى لحقوق الإنسان فى القانون الدولى، الطبعة الأولى ١٩٨٧ .

دكتور/ عبد العزيز سرحان: مبادىء القانون الدولى العام، طبعة ١٩٧٥ ، الناشر دار النهضة العربية .

دكتور/ عبد الكريم نصير: محاضرات فى نظم بلاد النهرين، طبعة ١٩٩٧ .

دكتور/ عبد المجيد محمد الحفناوى: تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، طبعة ١٩٧٢ / ١٩٧٣ .

دكتور / عبد الواحد محمد الفار: المصلحة الدولية المشتركة كأساس لتطوير النظام الاقتصادى الدولى، طبعة ١٩٨٤ ، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ عبد الواحد محمد الفار: قانون حقوق الإنسان فى الفكر الوضعى والشريعة الإسلامية، طبعة ١٩٩١ ، الناشر دار النهضة العربية .

دكتور/ عزت سعد البرعى: حماية حقوق الإنسان فى ظل التنظيم الدولى الإقليمى، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة عين شمس عام ١٩٨٥ .

دكتور/ على حافظ: أساس العدالة فى القانون الرومانى، طبعة ١٩٥١ ، الناشر لجنة البيان العربى.

دكتور/ على عبد الواحد وافى: المساواة فى الإسلام، طبعة ١٩٩٦. الناشر دار المعارف، سلسلة إقرأ (٢٣٥).

دكتور/ فتحى المرصفاوى: أصول النظم القانونية، طبعة ١٩٩٢، الناشر دار النهضة العربية .

دكتور/ فتحى المرصفاوى: القانون الجنائى والقيم الخلقية.

دكتور/ فتحي المرصفاوى: تاريخ الشرائع الشرقية «القانون العراقى»، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ القانون المصرى «دراسة تحليلية للقانونين الفرعونى والبطلمى»، طبعة ١٩٧٨، الناشر دار الفكر العربى.

دكتور/ فتحى المرصفاوى: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. طبعة ١٩٨٥، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ فتحى المرصفاوى: فلسفة نظم القانون المصرى، طبعة ١٩٧٩، الناشر دار الفكر العربى.

دكتور/ فتحى المرصفاوى: نظرات جديدة في تاريخ القانون المصرى. طبعة ١٩٨٣ / ١٩٨٤ .

دكتور/ فخرى أبو سيف مبروك: التفويض فى النظم السياسية القديمة مع التطبيق على مصر الفرعونية والعراق القديمة واليونان وروما، طبعة ١٩٧٩ / ١٩٨٠ .

دكتور/ فخرى أبو سيف مبروك: المراحل الأولى لتاريخ القانون فى مصر، طبعة ١٩٨٠ / ١٩٨١ .

كافين رايلى: الغرب والعالم، القسم الأول، طبعة ١٩٨٥ ، الناشر مجلس الوطنى الثقافة والفنون والآداب بالكويت.

مارسيل بريلو، چورج ليسكيه: تاريخ الأفكار السياسية، طبعة ١٩٩٣، الناشر الأهلية للنشر والتوزيع ببيروت.

دكتور/ محمد عبد الوهاب خفاجه: الأساس التاريخى والفلسفى لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية عام ١٩٩٧ .

دكتور/ محمد الحسينى مصيلحى: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولى، طبعة ١٩٨٨ ، الناشر دار النهضة العربية .

الأستاذ/ محمد لبيديى: الالتزام بالمعاهدات الدولية وترجيحها على القانون الداخلى، مقال منشور بموسوعة حقوق الإنسان، المجلد الثالث «دراسات تطبيقية عن العالم العربى»، الناشر دار العلم للملايين.

دكتور/ محمد الشحات الجندى: حقوق الإنسان فى الإسلام من منظور معاصر، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ محمد بدر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، طبعة ١٩٨٤ .

دكتور/ محسن العبودى: مبدأ المشروعية وحقوق الإنسان «دراسة تحليلية فى الفقه والقضاء المصرى والفرنسى»، طبعة ١٩٩٥، الناشر دار النهضة العربية.

فضيلة الشيخ/ محمد الغزالى: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، الطبعة الثالثة ١٩٨٤، الناشر دار التوفيق النموذجية.

دكتور/ محمد حافظ غانم: دراسة لأحكام القانون الدولى وتطبيقاتها التى تهم الدول العربية، صدر عن معهد الدراسات العربية، طبعة ١٩٦٢ .

دكتور/ محمد سعيد نمور: الضمانات الجزائية للحق فى الأمن الشخصى فى التشريع الأردنى، مقال منشور بموسوعة حقوق الإنسان، المجلد الثالث «دراسات تطبيقية عن العالم العربى»، الناشر دار العلم للملايين.

دكتور/ محمد سليم العوا: الحق فى المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة، مقال منشور ضمن أوراق الملتقى الفكرى الثانى حول (حق المشاركة والحقوق الإقتصادية والاجتماعية الضرورية للحياة) والصادر من المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

دكتـور/ محـمد عبد المنعم بدر، دكتـور/ عبـد المنعم البدراوى : مبادىء القـانون الرومانـى «تاريخه ونظمـه» ، طبـعة ١٩٥٦ ، الـناشر دار الكتـاب العربى.

دكتور/ محمد عبد الـهادى الشقنقيرى: دروس فى تاريخ القانون المصرى، طبعة ١٩٩٣ .

دكتور/ محمد على الصافورى: آراء أفلاطون فى القانون والسياسة، بحث منشور بمجـلة البحوث القـانونية والاقـتصادية التى تصـدرها كلية الحـقوق بجامعة المنوفية. العدد الأول ، السنة الأولى، يناير ١٩٩٦ .

دكتور/ محمد على الصافورى: نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، طـبعة ١٩٩١ / ١٩٩٢ ، الـناشر الولاء للطبـع والتوزيع بشـبين الكوم .

دكتور/ محمد فتحى عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى، طبعة ١٩٨٢، الناشر دار الشروق.

دكتـور/ محـمد كـامل ليلة: النظم السيـاسيـة، طبعة ١٩٦٣ ، الـناشر دار الفكر العربى.

دكتور/ مـحمود السقـا: أبحاث فى تاريخ الشرائع القديمـة، طبعة ١٩٩٥ ، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ محمود السقا : أثر الفلسـفة فى الفقه والقانون الرومانى فى العصر العلمى، بحث منشـور بمجلة القانون والاقتـصاد على أربعة أعـداد متتـالية ابتـداء من الـسنة الحادية والأربعـون، العـددان الثالث والرابع، سبـتمبـر - ديسمبر ١٩٧١ .

دكتور/ محمد السقا: أضواء على تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، طبعة ١٩٩١ ، الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ محمود السقا: العلاقات الدولية الرومانية خلال عصر الإمبراطورية العليا فى نطاق فلسفة المدينة العالمية، بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة، السنة ٦٥ ، العدد ٣٥٨، أكتوبر ١٩٧٤ .

دكتور/ محمود السقا: المركز الاجتماعى والقانونى للمرأة فى مصر الفرعونية «دراسة تحليلية فى فلسفة القانون». بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الخامسة والأربعون، العددان الأول والثانى، مارس - يونيو ١٩٧٥ .

دكتور/ محمود السقا: تاريخ القانون المصرى. الناشر دار النهضة العربية.

دكتور/ محمود السقا: دراسة فلسفية لنظرية القانون الطبيعى فى العصر الوسيط، بحث منشور بمجلة مصر المعاصرة على ثلاثة أعداد متتالية ابتداء من العدد ٣٣٦ ، اكتوبر ١٩٧٦ ، السنة السابعة والستون .

دكتور/ محمود السقا: دروس فى فلسفة القانون الرومانى، طبعة ١٩٨٠ ، الناشر دار الفكر العربى.

دكتور/ محمود السقا : شيشيرون «خطيباً وفيلسوفاً وفقيهاً»، بحث منشور بمجلة العلوم القانونية والاقتصادية، العدد الثانى، السنة السابعة عشر، يوليو ١٩٧٥ .

دكتور/ محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، طبعة ١٩٧٨ ، الناشر دار الفكر العربى.

دكتور/ محمود السقا: معالم تاريخ القانون المصرى، الناشر مكتبة القاهرة الحديثة.

دكتور/ محمود السقا: معالم تاريخ القانون المصري الفرعونى، طبعة ١٩٧٠ ، الناشر مكتبة القاهرة الحديثة .

دكتور/ محمود سلام زناتى: حقوق الإنسان فى مصر الفرعونية، بحث منشور بمجلة الدراسات القانونية التى تصدرها كلية الحقوق بجامعة أسيوط، العدد السابع عشر، يونيو ١٩٩٥ .

دكتور/ محمود سلام زناتى: مدخل تاريخى لدراسة حقوق الإنسان، الطبعة الأولى ١٩٨٧ .

دكتور/ محمود سلام زناتى: موجز تاريخ القانون المصرى، طبعة ١٩٧٥ .

دكتور/ محيى الدين شوقى: الجوانب الدستورية لحقوق الإنسان، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة إلي كلية الحقوق بجامعة عين شمس عام ١٩٨٦ .

دكتور/ مسعد قطب، دكتور/ سليمان هاشم: محاضرات فى تاريخ النظم القانونية والاجتماعية «أهم الشرائع القانونية»، طبعة ١٩٩٧ / ١٩٩٨ .

دكتور/ مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، طبعة ١٩٥٣ ، الناشر لجنة البيان العربى.

دكتور/ مصطفى العبادى: ديمقراطية الأثينيين، بحث منشور بمجلة عالم الفكر، المجلد الثانى والعشرون، العدد الثانى، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٣ .

دكتور/ مصطفى صقر : فلسفة العدالة عند الإغريق وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام، طبعة ١٩٩٦ / ١٩٩٧ ، الناشر مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة .

دكتور/ مصطفى صقر: مراحل تطور القانون فى مصر، دار النيل للطباعة .

دكتور/ نعمان الخطيب: النصوص الدستورية أهم ضمانات حقوق الإنسان، مقال منشور بموسوعة حقوق الإنسان، المجلد الثالث «دراسات تطبيقية عن العالم العربى»، الناشر دار العلم للملايين .

ثانيا: المراجع الأجنبية:

- Albert Brimo: Les grands caurants de la philosophie du droit et de l'Etat, 1978 .
- Allam: L'apport des documents juridiques de Deir - elMedineh, Bruxelle 1974 .
- Arangio - Ruig: Cours d'histoire du droit pubelic, Le Caire 1947 - 1948 .
- Arangio - Ruig: Quelques aprecus sur l'histoire des institutions en Egypte avant l'islam, Rev. ALQanoun wel Iqtsad, Le Caire 1934 .
- Arriat (D.): Le pretetur peregrin, Paris 1955.
- Aymard (A.) : Les cités grecques a` l'époque classique, Société jean Bodin, T,VII, Paris1955 .

- Aymard - Auboyer : L'orient et la Gréce antique, Paris 1957 .
- Bequignon (y.) : La Gréce, in Histoire universelle, T.I,1969.
- Bertrand de Jouvenel: Essai sur politique de Rousseau. in J.J. Rousseau du contrat social, Géneve.
- Boudant (ch.): Le droit individuel et l'Etat, 3e éd, 1920.
- Burle: Essai historique sur le developpement de le notion du droit naturel dans l'antiquité, Thérs, Lyon 1908 .
- Cardascia: La royaux en Mesopotamie, Bruxelle 1970 .
- Cardascia: Les Assyriennes, Paris 1969 .
- Carl Grimberg: Histoire universelle, I, de l''aube des civilisations aux debuts de la Gréce antique, Paris 1963 .
- Chevallier (Jean - Jacques): Les grands oeuvrses politiques de Machiavel a` nos jours, 1949.
- Claud Vatin: Citoyens et non citoyens dans la monde gréce, Paris 1984 .

- Cuq: Manuel des institutions juridigues des romain, Paris 1928
- Del Vecchio: Philosophie du droit, 1953 .
- Driver: Bady lonian laws, Oxford 1955 .
- Duguit (L.): Traité de droit constitutionel, I, 2e éd, 1921.
- Dykmans: Histoire économique et sociale de l'ancienne Egypte, Paris 1937 .
- Ellul (J.) : Histoire des institutions, Paris 1979 .
- Esmein : Histoire de l'instruction criminelle en France, Paris 1882 .
- Ferid (M.) : Cours de philosophie de droit, Unevérsité de Caire, 1958 - 1959 .
- Frede Gastberg: La philosophie du droit, Paris 1970.
- Fréderic Atager: Essai sur l'histoire du contrat social, Paris 1906 .
- Garraud: Traite theorique et pratique de droit penal, paris 1935 .
- Gaudemet: Histoire des institutions de l'antiquté, Paris 1967 .

- Get M.F. Rachet: Dictionnaire de la civlisation Greque, Paris 1968 .
- Giffard: Précis de droit romain, Paris 1938 .
- Girard: Manuel élémentaire de droit romain, 1929.
- Glotz (G.) : La cité grecque , Paris 1968 .
- Glotz (G.): La solidarite de la famille dans le droit criminal en Grece, Paris 1904.
- Jean Breihe de la Gressaye, et Marie la borde la coste: Introduction général à l'étude de droit, 1942.
- Jean Louis Fyot: Essai sur le pouvoire de John Lock, 1963 .
- John Donnelly and Rhoda Howard: International handbook of human rights, New ork 1987 .
- Maillet (J.) : Institutions politiques et sociales de l'antiquité, paris 1967 .
- Marcel Prelot: Histoire des idées politiques, Paris 1966.
- Maspero: Life in ancient Egypt and Assyria, London 1889 .
- Maspetiol (R.) : La sociéte' politique et le droit, Paris 1957 .
- Max Radin : Roman law, 1927 .

- Meichelhein (F.M.): An ancient economic history, T.II, Trad francais, Stevens, Leieen , 1964 .
- Michell (H.) : The economics of ancient Greece, Cambridge 1940 .
- Mommsen: Le droit penal romain, Paris 1907 .
- Monier, Cardascia, et Imlert: Histaire des instituions et des faits sociaux, Paris 1956 .
- Monier: Manuel élémentaire de droit romain, Paris 1947 .
- Moca:Histoire des doctrines politique, Paris 1955 .
- Oppenheim: Ancient Mesopotamia, Chicago 1964 .
- Paoli (V.E.): Le développement de la politique athenienne et ses consequences dans le droit attique, in R.I.D.A., 1948 .
- Pirenne: La loi et les decrets royaux en Egypte dans l'ancien empire, in R.I.DA., 1957 .
- P.L.L'Eon: Rousseau et le contrat social. in Arch. de phils. du droit, 1932 .
- Rabbinowiz: Ligislation criminelle du Talmud, Paris 1867 .

- Redpath (th.) : Reffexion sus la nature de concepte de contrat social chez Hobbs, Loche, Rousseau, Hume. in etude sur le contrat social, 1965 .
- Richard (G.): La critique de l'hypothese du contrat social avant J.J.Rousseau, 1937 .
- Rivero (I): Les libertes publiques (les droits de l'homme), 2 eme éd, Paris 1978 .
- Rolent Derathé : Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps, 1950 .
- Rommmen (H.) : Le droit naturel, histoire, doctrine, trad. fr., Paris 1945 .
- Roubier: Théorie général du droit, 1949 .
- Salmon: La philosophie de la Grece antique, 1959 .
- Seidl: Law in the legacy of Egypt, London 1947 .
- Speiser: Authority and law in Mesopotamie, J.A.O.S., 1954 .
- Szlechter: Les lois d'Eshnunna, Paris 1954.
- Theodorides: A propos de la loi dans l' Egypte pharaonique, in R.I.D.A.,1967.
- Theodorides: Les limites a`la volonté royale dans l'Egypte pharaonique, Perugia 1981 .

- Vedal: Cours de droit public. Paris 1949 .
- Vendaryan (J.): Théorie général des droit de l'homme, 7`eme éd, 1970 .
- Villey (M.): Philosophie du droit, I, definitions et fine du droit, 3 éme éd, Dalloz 1982 .
- Voilquin (J.): Introduction aux penseurs Grece avant Socrate, Paris 1964 .
- Wigmor: Sources of ancient and primitive law, Boston 1915 .

الفهرس